EMILIO BOUTROUX

LA NATURA E LO SPIRITO
E ALTRI SAGGI

TRADUZIONE DAL FRANCESE CON INTRODUZIONE

DI

G. PAPINI

E UN' APPENDICE BIBLIOGRAFICA

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

PREFAZIONE

Emilio Boutroux è, oggi, il più autorevole filosofo di Francia e il maestro di uno de' più originali pensatori d' Europa: Enrico Bergson. Tutti coloro che hanno seguito la vita delle idee degli ultimi cinquant' anni conoscono il nome e il pensiero del Boutroux e sanno ch' egli è il padre e il migliore espositore di quella filosofia della contingenza, alla quale sono stati consacrati buoni lavori anche in Italia.

Non ho bisogno perciò di esporre o di ricordare le idee ch' egli rappresenta. Un volume speciale di questa collezione sarà dedicato a un ripensamento del sistema boutrouxiano e chi volesse, fin d' ora, studiarlo troverà, in fondo a questo volume, una lista delle principali opere del nostro filosofo.

Ma prima di dar posto al riassunto e alla critica m' è parso utile offrire agli italiani una veduta generale del suo pensiero fatta da lui stesso.

Negli anni 1903, 1904 e 1905 fece, per invito del comitato delle Gifford Lectures, *nell' Università di Glasgow, dei corsi di lezioni di filosofia generale. Queste lezioni non sono state mai pub-*

blicate integralmente, ma lo stesso Boutroux ne scrisse il Syllabus *e lo fece stampare in due fascicoletti ad uso dei suoi uditori scozzesi* (1). *Questi opuscoli non sono stati messi in commercio e perciò si possono considerare come inediti, anche per la Francia. Il Boutroux espone in essi, rapidamente ma lucidamente, il resultato delle sue meditazioni su tutti gli argomenti e i problemi che fanno lavorare le teste dei filosofi e perciò questa operetta può servire come orientamento per avvicinarsi meglio ai libri maggiori dello spiritualista francese.*

Ho pensato bene di aggiungere due saggi più brevi, ma però meno schematici, che riguardano due punti importanti della filosofia in generale e di quella del Boutroux in particolare: la religione e la morale. Il primo è una conferenza fatta all' Institut Psychologique International *di Parigi il 7 febbraio 1902 sulla* Psicologia del misticismo *e fu pubblicata nella* Revue Bleue. *L'altro è un saggio sulla* morale di Kant e il tempo presente *che faceva parte del fascicolo della* Revue de metaphysique et de morale *consacrato al centenario di Kant (maggio 1904). Infine, come documento delle origini intellettuali del Boutroux, ho aggiunto le pagine che questi scrisse in morte di*

---

(1) *La Nature et l'Esprit.* Paris, Imprim. Picquoin. I, 1904; II, 1905. Io li ebbi dallo stesso Boutroux quando mi recai a trovarlo a Parigi.

F. Ravaisson che si può chiamare, nel senso più nobile, suo maestro.

Io ho tradotto — col consenso dell' illustre pensatore — questi scritti colla maggior fedeltà possibile, e spero che il presente volumetto servirà, se non altro, ad invogliare gli italiani a conoscere una filosofia che salva le maggiori aspirazioni dell' anima umana senza cascare nei trabocchetti della logica astratta e senza nascondersi tra i fumi del Sinai metafisico.

LA NATURA

I. — Introduzione

Lo spirito ha un' esistenza e una vita sua, un suo destino, o si confonde con la natura? Questo problema è spesso risolto nel senso di un naturalismo fenomenista, in nome della filosofia e della scienza moderne. L' insegnamento, si afferma, che viene dai progressi dell' una e dell' altra, è che, dal punto di vista della conoscenza e dal punto di vista pratico, la natura basta a sè stessa e ci basta: tutto ciò che sorpassa la natura osservabile è nullo o incomprensibile. Spesso, è vero, i partigiani dello spirito ritengono indifferenti queste considerazioni e credono di salvare la realtà della vita spirituale sostenendo ch' essa è attestata direttamente da un' esperienza soprasensibile, che i resultati della scienza positiva o della critica filosofica non potrebbero infirmare, e si rifugiano in ciò che si chiama il punto di vista dualista.

Certamente il dualismo come stato d' anima è praticamente possibile e si ritrova in uomini emi-

nenti, ma di fronte alla critica filosofica è poco solido, perchè una credenza senza contatto colla scienza correrà sempre il rischio di esser chiamata arbitraria da quelli che non la seguono.

Io mi propongo di esaminare se la tesi ch'è il punto di partenza di questo dualismo è fondata, s'è vero che secondo la filosofia e la scienza moderne, la natura, nel senso empirico e fenomenista della parola, basti a sè stessa e ci basti. Io non parlo qui del metodo col quale si forma e si sviluppa la scienza. È riconosciuto che questo metodo è essenzialmente sperimentale e che la metafisica non c'entra. Ma, fatta la scienza, se cominciamo a riflettere sopra le sue condizioni e il suo significato, è vero che possiamo continuare a fare astrazione dallo spirito come potenza originale e spontanea?

Ora se lo spirito è, in questo senso, presupposto dalla nostra scienza medesima e dalle leggi della natura come questa scienza ce le mostra, non si può più dire che la vita spirituale è, dal punto di vista scientifico, un modo d'esistenza puramente soggettivo, senza fondamento e senza valore. La vita spirituale, in quanto comincia nella scienza, è, dal punto di vista della scienza medesima, una realtà; e allora è conforme alla ragione chiedersi se la scienza, da sola, la realizza nella sua pienezza.

II. — La Filosofia greca

Per renderci conto dei resultati ai quali giunse lo sviluppo storico della filosofia sulla questione

del naturalismo, considereremo, a questo proposito, la filosofia greca, la filosofia del medio evo, il razionalismo moderno e il positivismo.

I Greci erano essenzialmente artisti e filosofi. Essi cercavano le ragioni delle cose e pensavano averle trovate quando avevano ottenuto, dalla confusione in cui queste si presentano, le forme ideali, definite e perfette attorno alle quali le cose venivano ad aggrupparsi come le copie intorno a un modello. La loro filosofia fu così, in generale, un naturalismo idealista e finalista. La loro *φύσις* è intelligente e divina.

Attraverso differenze importanti questo punto di vista si ritrova nei filosofi presocratici, in Platone e Aristotele e negli stoici. La sola eccezione decisa è quella che presenta il sistema degli atomisti, ma anch' essi si guardan bene dal negare la realtà e l' eccellenza dell' intelligenza.

Il naturalismo ellenico era una bella e grande dottrina ma ciò nonostante, dopo aver avuto la sua fioritura, declinò e disparve. Questa sorte fu dovuta, prima di tutto, a una causa intrinseca. Il culto esclusivo dell' esatto e del perfetto produsse o il disprezzo per le cose date, le quali non possono raggiungerlo, o la rinunzia della ragione alla conoscenza di questo perfetto, che non ha nessuna comune misura col mondo di cui facciamo parte. D' altra parte parecchie cause estrinseche contribuirono a dissolvere la filosofia greca: la più importante fu lo sviluppo d' un bisogno religioso

che questa filosofia non poteva soddisfare e che fu soddisfatto solo dal cristianesimo.

Risulta dunque dalle ragioni stesse per le quali cadde il naturalismo ellenico che la dottrina della realtà dello spirito non fu ferita dai colpi a essa diretti. La dissoluzione interna è venuta dalla maniera dualista colla quale i Greci concepivano il rapporto dello spirito e della materia e il trionfo del cristianesimo è risultato della preponderanza che aveva acquistata la vita spirituale medesima.

III. — La Scolastica

Il tratto distintivo della filosofia medievale, che ha il suo culmine nella scolastica, è lo sforzo per dimostrare colla ragione un insieme di dottrine metafisiche adatte a collegare, per quanto fosse possibile, la filosofia ellenica della natura e la teologia cristiana. Mentre la filosofia greca era partita dall' idea di una natura tutta penetrata di divino ed era caduta in seguito alla dissociazione di questi due principi, la scolastica, per la quale il divino è essenzialmente personalità e perfezione infinite, separa dapprima radicalmente Dio e la natura e non accorda a quest' ultima che gli attributi indispensabili a una esistenza contingente. Allora niente impedisce di concepire la perfetta spiritualità divina come coesistente con la natura imperfetta. Trascendente rispetto alle cose, Dio non è toccato dalla loro imperfezione. E l' im-

perfezione stessa della natura fornisce alla ragione il punto di partenza dei ragionamenti coi quali essa stabilisce le verità filosofiche implicate nelle verità soprannaturali. Così eran conciliate le condizioni di una filosofia naturale a quelle d'una filosofia religiosa.

Questa filosofia, nonostante, è sparita a sua volta. È stata soffocata dal misticismo che trova incompatibile con l'immensità divina la pretesa di elevarsi razionalmente dal mondo a Dio, e dal naturalismo materialista, che si propose di spiegare, senza alcun ricorso al soprannaturale, un mondo in cui si tendeva a vedere solo una cosa inerte, priva di vera causalità. Questa sconfitta della filosofia scolastica non colpisce, nei suoi stessi principii, la dottrina del cristianesimo su Dio e sullo spirito? Non è questo, in realtà, il suo significato. Ciò ch'è fallito nella scolastica è l'applicazione al divino cristiano, infinito e spirituale, delle categorie elaborate dai Greci per la conoscenza della natura. Il sillogismo non può dimostrare l'infinito partendo dal finito, ma forse esistono vie diverse dal ragionamento per concetti per elevarsi metodicamente dalla natura allo spirito.

IV. — Il Razionalismo moderno

La filosofia moderna rappresenta, prima di tutto, una reazione contro la scolastica, accusata di rendere sterili, col suo appello a cause trascendenti,

le scienze della natura. Il problema capitale diviene quello delle condizioni della scienza. Si vuole ottenere una scienza certa della realtà data.

Descartes dimostra che i principi di una tale scienza non si possono trovare che in idee che siano, nello stesso tempo, innate nella ragione e valide per le cose e il razionalismo diviene così la forma *maitresse* della filosofia. Egli assicura, sembra, l' intelligibilità della natura e, nello stesso tempo, garantisce la realtà del mondo spirituale perchè nella ragione si trovano dei principii che c' introducono in questo mondo e così pure delle verità proprie a reggere il mondo materiale. L' idea dell' infinito è veramente il tratto d' unione del materiale e dello spirituale. Una simile filosofia costituisce il fondo dei sistemi di Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz.

Nonostante questa filosofia presentava, sul principio, una difficoltà: come passare dal pensiero all' essere? come provare che delle idee tratte dalla ragione son valide per gli oggetti dell' esperienza? La scienza newtoniana parve dimostrare che l' esperienza, di per sè, poteva fornire una conoscenza tanto certa che reale; in modo che la filosofia dell' esperienza, che avevano iniziata Bacone e Locke, finì per vincere. E la proposizione: « Tutte le nostre conoscenze vengono dall' esperienza » acquistò la forza di un assioma. Con ciò il razionalismo cartesiano era colpito nel suo stesso principio. Bisogna concludere che la ragione stessa fu vinta con esso e ridotta a non esser più, secondo la

dottrina empirista, che la traccia confusa dell' esperienza accumulata?

A dire il vero divenne evidente, col progresso delle scienze, che la ragione non può, da sè, dettare le leggi costitutive della natura, ma Kant mostrò che se, secondo l' ordine del tempo, tutte le nostre conoscenze derivano dall' esperienza, l' esperienza, in compenso, non potrebbe bastare a sè stessa al punto di vista dell' analisi filosofica, e che la sua forma e la sua autorità non le possono derivare che dalla cooperazione della ragione. La esperienza genera tutte le nostre conoscenze relative alle cose, ma suppone essa medesima la ragione. Questo resultato della critica di Kant non è stato seriamente scosso dalla critica ulteriore e rimane solido anche oggi.

V. — Il Positivismo

Abbiamo visto in che modo, alla disfatta del naturalismo finalista dei Greci, del teologismo trascendente della scolastica e del razionalismo moderno, ha sopravvissuto, in realtà, il principio spiritualista, colpito senza dubbio in quella o questa forma che gli si attribuiva ma non in sè stesso. Non pertanto ai nostri giorni è apparsa una dottrina che pretende abbattere definitivamente questo principio, non più dimostrando che non è fondato, ma esponendo come il progresso naturale dello spirito umano deve necessariamente far perder l' abitudine di usarlo e di ammetterlo. Questa dot-

trina è il positivismo, che, nella sua forma più precisa e più moderna, tende a sostituire alla discussione filosofica la storia, considerata come capace di operare, da sola, la partizione di ciò ch'è morto o destinato a perire, e di ciò ch'è vivo e destinato a svilupparsi nell'avvenire.

Fin d'ora il positivismo si crede in grado di determinare infallibilmente la forma definitiva dello spirito umano. Questa forma è l'obiettività. Nei dati dell'esperienza lo spirito deve trovare tutto ciò ch'è necessario e sufficiente per soddisfare tutti i suoi bisogni reali. Per ciò che riguarda la conoscenza teorica tende a sostituire dappertutto, alla spiegazione con volontà e concetti, la spiegazione con leggi fisiche o relazioni costanti tra i fatti. Per ciò che riguarda la pratica sostituisce ai fini trascendenti o ideali, il cammino storico delle collettività umane in senso definito e l'obbligo per l'individuo di procedere nella stessa direzione della collettività di cui fa parte. Da questi principi resulta che la facoltà stessa di concepire delle realtà soprafenomenali deve sparire a poco a poco dallo spirito umano come un organo che non funziona più.

Certo la discussione filosofica è difficile sul piano in cui si pone questo sistema, ma nonostante non è impossibile, perchè questo sistema, malgrado tutto, implica ancora dei postulati metafisici.

E prima di tutto chi ci autorizza a ritener come morto ciò ch'è passato, per il solo fatto ch'è passato? La storia, secondo l'espressione di Vico, ha i suoi corsi e ricorsi. Molte realtà, d'altra parte,

soprattutto nel mondo pratico, dipendono dalla volontà e dall'energia dell'uomo. Siamo noi che sappiamo se vogliamo mantenerle o lasciarle cadere.

Per ciò che riguarda in particolare il mondo teorico è impossibile eliminare dalla serie delle scienze la psicologia ed è impossibile trovare i veri confini tra la psicologia e la metafisica.

Noi accorderemo al positivismo che la scienza, ormai, quanto al suo sviluppo nel tempo, non suppone la metafisica, ma non se ne può dedurre che basti a sè stessa e che ci basti, se noi riflettiamo da filosofi da una parte sopra le sue condizioni, e dall'altra sopra il destino dell'anima umana.

VI. — Il Metodo scientifico

Abbiamo esaminato le fasi principali della storia della filosofia e abbiamo trovato che, nei suoi elementi essenziali, la dottrina della realtà dello spirito resiste agli attacchi che hanno scosso o rovesciato i sistemi. Ma la scienza propriamente detta si preoccupa forse di queste dottrine e non è, nel fatto, destinata a estendere il suo impero su tutti i dominii senza eccezione? Dopo aver esaminato l'idea di natura nella filosofia bisogna dunque esaminarla nella scienza.

Consideriamo in primo luogo il metodo scientifico in generale. Questo metodo, oggi ben definito e riconosciuto inattaccabile, non esclude anticipatamente, e indipendentemente dai suoi resultati, ogni resultato metafisico attribuito alla natura?

La tesi naturalista invoca in questo senso i seguenti argomenti:

1.°) Il metodo scientifico implica, nell'oggetto da conoscere, l'esistenza della causalità detta naturale, cioè l'esistenza di cause puramente naturali che agiscono secondo leggi egualmente naturali.

2.°) Il metodo propriamente scientifico riesce in un numero crescente di dominii; in quelli della materia, della vita e dello stesso pensiero.

3.°) Noi possiamo dire fin da ora che si applica di diritto a tutto ciò che conosciamo, perchè dappertutto troviamo dei fatti e delle relazioni, e le lacune della nostra scienza si spiegano facilmente colla complessità delle cose e con l'imperfezione dei nostri organi naturali e artificiali. In principio è permesso, fin d'ora, di sostenere che la natura non ha più misteri per noi.

Questi argomenti sono decisivi?

S'è vero che la scienza estende sempre più la sua competenza in tutti i dominii bisogna notare che ciò non avviene dappertutto nello stesso senso. Nè i termini nè i rapporti sono della stessa natura nelle scienze matematiche, fisiche, biologiche e morali. Ora se si prende la parola scienza in un senso largo non è evidente ch'essa implichi necessariamente un oggetto come se lo figura il naturalismo fenomenista: e se la si prende nel senso stretto di scienza matematica e fisica, diventa falso che lo studio della vita e del pensiero rientrino puramente e semplicemente nei limiti delle scienze.

In secondo luogo si constata mai, si può anzi ve-

rificare rigorosamente, un' applicazione esatta delle condizioni del metodo scientifico agli oggetti che ci offre la natura? Possiamo noi ritrovare esattamente nelle cose il numero e il continuo matematico, il fatto separabile dagli altri fatti e il legame puramente esterno che implica la causalità detta naturale?

Infine la causalità naturale essa stessa esclude qualunque causalità metafisica? Se esclude una causalità metafisica che sarebbe posta innanzi ad essa e avrebbe per effetto di renderla inutile, non esclude affatto e anzi implica uno spirito che si sforza di adattarci i fenomeni, perchè questi non ne offrono mai perfettamente le condizioni.

VII. — Le Scienze matematiche

Dopo aver esaminato il metodo scientifico in generale noi considereremo ciascun gruppo di scienze in particolare e prima di tutto le scienze matematiche.

Secondo la tesi naturalista queste scienze non manifestano nessuna attività propria dello spirito. Prese in sè stesse non suppongono altro che l' esperienza, sotto la sua forma più generale, e la logica, o ragionamento retto dal solo principio di contradizione. E quanto alla loro applicabilità alle cose concrete si spiega colla proprietà che hanno la geometria e la meccanica di offrirci degli intermediarii tra la quantità pura e le qualità sensibili.

Per ciò che riguarda il primo punto, cioè la spiegazione della possibilità delle matematiche, l' insufficienza della teoria empirica è oggi generalmente riconosciuta. Gli oggetti matematici posseggono proprietà tali, come l' esattezza, l' omogeneità, l' infinità che sono incompatibili con le condizioni stesse dell' esperienza.

Questi oggetti non si spiegano neppure come semplici applicazioni della logica generale ridotta al principio di contradizione.

Infatti:

1.º) Il ragionamento matematico va in realtà dal particolare al generale.

2.º) L' uso di simboli sempre più artificiali, l' impotenza invincibile a realizzare assolutamente l' ideale di chiarezza e di rigore che si persegue, provano che il matematico cerca di racchiudere nelle sue formule un' essenza che lo sorpassa.

Ora la sintesi del numero e dell' infinito attuale, nella quale si possono riassumere le condizioni dei matematici, inintelligibili in un oggetto dato empiricamente, si concepisce, al contrario, vedendovi l' espressione simbolica dell' attività dello spirito. Le matematiche sono intelligibili in quanto sono lo sforzo dello spirito per esprimere la sua propria esistenza sotto la forma della quantità.

Per ciò che riguarda il secondo punto, cioè l' applicabilità delle matematiche alle cose reali, nè la geometria nè la meccanica danno ragione al naturalismo. Lo spazio geometrico, al quale si applica il calcolo, non è affatto lo spazio rappresentativo,

sia visivo che tattile. È uno spazio continuo, infinito, a tre dimensioni, omogeneo, isotropo, dunque puramente ideale. Fra questo spazio e le cose non v' è coincidenza: non c' è che una corrispondenza, la quale non può esser mai concepita esatta. Inoltre, se il calcolo si applica a questo spazio, non è sufficiente a determinarlo. Questo spazio non è che una delle realizzazioni, in numero infinito, che comportano i numeri algebrici.

In maniera analoga, il movimento e la forza a cui si applicano le formule matematiche non sono il movimento e la forza reali, inafferrabili per l' esperienza e la logica pura. E non c' è identità ma solo una corrispondenza inverificabile nella sua misura esatta, tra queste forme ideali e le realtà empiriche. Inoltre la meccanica matematica lungi dal derivare puramente e semplicemente dalle matematiche propriamente dette, non ne è che una realizzazione contingente, occasionata dai problemi che ci posa l' esperienza.

Riassumendo, nelle matematiche lo spirito può essere considerato come cercante l' espressione di sè stesso più suscettibile di adattarsi alle realtà sensibili.

VIII. — Le Scienze fisiche

Il naturalismo, ordinariamente, dà meno importanza alle condizioni delle scienze matematiche, scienze puramente astratte, che a quelle delle scienze della realtà data e invoca innanzi tutto le

scienze fisiche come quelle che si costituiscono ormai colla sola esperienza. Mentre Aristotele aveva bisogno, per spiegare i cambiamenti dei corpi come egli li concepiva di cause finali più o meno trascendenti, la scienza moderna estrae le leggi dalla natura dei fenomeni medesimi. Essa trova nel seno stesso delle cose date e gli elementi fissi e i principi di cambiamento determinato, che sono necessari e sufficienti per classificare e prevedere, operazioni a cui si limita ormai la spiegazione scientifica. La nozione di causalità detta meccanica riassume questo tratto caratteristico della fisica moderna.

Tale è, infatti, la fisica moderna, ma quando si riflette sia sulle operazioni intellettuali ch' essa suppone, sia sulle idee che suggerisce circa alla natura delle cose, si trova che non appoggia affatto il naturalismo filosofico.

Per ciò che riguarda la sua formazione, la scienza fisica non si spiega, nè coll'esperienza pura e semplice, che vien sorpassata dall' induzione sperimentale e dalla fisica matematica; nè colla logica pura che non può raggiungere il dato empirico; nè colle matematiche che non fanno altro che coordinare i materiali forniti dall' osservazione. La fisica suppone necessariamente l' ipotesi e resta sospesa a delle ipotesi. E l' ipotesi è costruita secondo le idee di unità, di semplicità, di continuità; dunque è opera di un' intelligenza che non è epifenomeno e un riflesso delle cose, ma che ha la sua natura e la sua propria attività

Qual' è, ora, l' idea della natura delle cose che suggeriscono i principi della scienza fisica? Si possono considerare in una legge due elementi: i termini e i rapporti. Il primo, i termini, è in realtà illusorio; che si figurino sotto forma di massa, di movimento, o d' energia, la scienza non vede in queste rappresentazioni che dei simboli senza valore reale, e di cui cerca di fare a meno. I termini stessi debbono risolversi in rapporti. Il loro significato è nei rapporti di cui sono le sintesi immaginarie.

Questi rapporti consistono essenzialmente in espressioni della relazione generale di causalità meccanica che si può formulare così: *A* è legato a *B* in modo costante. Di più i fenomeni fisici son considerati come presentanti, nei loro elementi, una omogeneità e una continuità relative, condizione dell' esistenza della fisica matematica. E la natura, nel suo insieme, è supposta relativamente una e semplice.

Ora una tal causalità resta per noi una riunione empirica e inintelligibile di concetti, finchè tentiamo di riportarla a una cosa di cui lo spirito non sarebbe che lo spettatore passivo. Essa sembra, al contrario, come realmente possibile, se la si paragona a una forma dell' attività che troviamo in noi stessi e che conosciamo per via della coscienza, cioè l'abitudine. Perchè, nell' abitudine, uno stato *A* è seguito regolarmente da uno stato *B*, senza che fra i due stati, presi isolatamente, esista per la coscienza alcuna relazione intelligibile.

E il punto di vista del determinismo meccanico, che la natura non c' impone, si spiega se si considera ch' esso solo ci permette di rappresentarci le cose come sottomesse, in una certa misura, direttamente o indirettamente, al nostro potere, cioè alla nostra volontà. Se dunque le scienze fisiche non riposano sulla credenza al valore dello spirito esse vi conducono.

IX. — La Biologia

Anche se le scienze fisiche fossero pienamente intelligibili dal punto di vista naturalista non si potrebbe perciò concludere immediatamente ch' è lo stesso delle scienze biologiche. Ma la stessa biologia è presentata dal naturalismo come non avente bisogno, per costituirsi, che di fenomeni e di relazioni. Gli uni ammettono che in diritto, se non in fatto, la biologia rientra nelle scienze fisiche e che la differenza si riduce alla complicazione. Gli altri considerano, è vero, la funzione organica come irriducibile al determinismo fisico, ma nonostante ritengono che questa funzione è data come fenomeno e rientra così nel tipo generale dell' oggetto da conoscere come lo concepisce il filosofo naturalista.

Che la vita si riduca a un meccanismo fisico sembra impossibile per diverse ragioni. Se gli esseri viventi sono esattamente decomponibili in elementi fisico-chimici non hanno più, in quanto viventi, nessuna realtà. Ora la loro realtà non può

essere ragionevolmente negata, perchè tutte le spiegazioni che si danno delle loro funzioni riposano su questa idea: che la loro esistenza come un tutto individuale, come armonia distinta, è per essi qualcosa che tendono a realizzare e a conservare. Ed è impossibile ricondurre l'armonia a un semplice meccanismo; bisogna, infatti, per spiegarla, fare intervenire non soltanto la fissazione dei caratteri utili, ma la produzione stessa di questi caratteri, il che suppone una direzione estrameccanica delle forze.

Si può ora considerare la nozione di funzione come una nozione sperimentale irriducibile? Quel ch'è permesso, forse, allo scienziato non è permesso al filosofo. Dal punto di vista obiettivo una funzione, considerata come la determinazione del presente per l'avvenire, di ciò ch'è per ciò che non è, è una concezione assurda. Dal punto di vista della coscienza, al contrario, una tale determinazione è intelligibile, perchè ciò che non è ancora come realtà obiettiva può esistere di già in qualche modo come tendenza del soggetto, del me. E attribuendo ai viventi qualcosa come il sentimento d'una attività che tende alla loro creazione, e conservazione, noi possiamo concepire, non solo l'apparenza, ma l'esistenza d'una finalità organica, d'una natura vivente.

Dunque la biologia non può, dal punto di vista filosofico, contentarsi di semplici fenomeni. Essa diventa intelligibile soltanto facendo riposare questi fenomeni su qualcosa di analogo alle tendenze che la nostra coscienza riconosce in noi.

X. — La Psicologia

Anche quando le scienze della quantità, della materia e della vita apparissero condizionate nella loro esistenza e nella loro intelligibilità da elementi psichici non ne verrebbe che la scienza conduce veramente a delle asserzioni di carattere metafisico perchè la stessa psicologia può esser concepita come una scienza di puri fenomeni.

Già la psicologia detta associazionista ha tentato di costituirsi come scienza puramente positiva. Le difficoltà che ha incontrate, l' hanno condotta alla psicologia parallelista, secondo la quale, grazie all'ammissione dell' incosciente, il psichico e il fisico possono essere studiati a volontà come i due lati, uno concavo e l' altro convesso, d' una stessa curva, in modo che i legami possono essere studiati a volontà, secondo i casi, sia dal lato mentale, come volevano gli associazionisti, sia dal lato fisiologico, come volevano i materialisti. A questo modo la psicologia, in tutti i suoi dominii, trova dei fenomeni e dei legami, cioè gli elementi di una scienza positiva. Il resto è inutile o inconoscibile.

A questa maniera di vedere si posson fare parecchie obiezioni:

1.°) Dalla stessa tesi della psicologia parallelista resulta che lo psichico e il fisiologo son dichiarati irriducibili l' uno all' altro. Il concetto di natura, in questo sistema, non è dunque uno che formalmente, e si ammettono, nella natura, degli

esseri radicalmente diversi. Come, allora, affermare una unità fondamentale?

2.°) I dati speciali che si chiamano fatti psichici sono dei semplici fatti, nel senso preciso della parola? Bisogna notare che questi dati non esistono sotto la loro forma che riferiti a una coscienza, cioè ad una individualità, attuale o potenziale.

La realtà di questa coscienza è la condizione della loro realtà. Ora nella coscienza noi troviamo il sentimento di un vero essere, in confronto al quale tutto il resto ci sembra come puro segno o simbolo o insieme di simboli.

E se noi ci chiediamo perchè fissiamo davanti al nostro sguardo e combiniamo questi segni o rappresentazioni, troviamo ch' è perchè attribuiamo al nostro proprio essere un valore e che vogliamo non solo conservarlo, ma anche perfezionarlo: questi segni sono i nostri mezzi naturali per realizzare i fini ideali che noi perseguiamo. Cioè i fatti psichici non sono semplici fatti: essi racchiudono degli elementi inafferrabili per l' esperienza propriamente detta.

3.°) Anche il parallelismo è una nozione inadeguata. Prima di tutto è inverificabile. Non si può nè quantificare il fatto psichico stesso, nè si può, nel fatto psichico, isolare esattamente una qualità dal tutto di cui fa parte. D' altra parte non si può ammettere questo parallelismo che facendo appello all'incosciente, cioè a un principio irriducibile alla precisione scientifica. Il parallelismo che s' invoca non è, in realtà, che un modo di rappresentarsi, col-

l'immaginazione, i rapporti dell'anima e del corpo. La distinzione del morale e del fisico, come è concepita in questa teoria, è artificiale. Non è che una classificazione simbolica delle apparenze.

Per conseguenza la psicologia non solo suppone l'attività dello spirito ma è questa attività stessa, che si ripiega su di sè, per tentare di afferrarsi e di conoscersi.

La psicologia obiettiva si ferma alla soglia della vita psichica; la psicologia completa associa alla psicologia obiettiva l'intuizione e la vita dello spirito.

XI. — La Sociologia

A. Comte affermò che per fare della coordinazione sistematica delle relazioni fenomenali la forma universale della conoscenza delle cose, era necessario e sufficiente coronare l'edificio delle scienze esistenti con una scienza nuova ch'egli chiamò sociologia. Ma, come la concepì, la sociologia era solo imperfettamente scientifica. Essa diventa invece una scienza veramente positiva se si può, come parecchi vogliono oggi, sottometterla rigorosamente a questi due principi: obiettività e determinismo. I fatti che si considereranno saranno i prodotti astratti dell'attività sociale, come i costumi, le istituzioni, le lingue, le religioni, ecc. Le leggi saranno i modi dell'evoluzione storica.

Il problema che fa nascere questa concezione della sociologia è il seguente: la storia può giun-

gere a sopprimere l'uomo, per non lasciar sussistere che dei fatti umani?

1°) Il determinismo che qui s'invoca è una solidarietà propriamente sociale, irriducibile ai determinismi inferiori. Si ammette dunque che v'è un regno sociale che, secondo la nostra scienza, ha un'esistenza propria e distinta. Questo salto solleva, come i precedenti, dei gravi problemi filosofici.

2.°) I fatti che si prendono come punti di partenza sono dei semplici fatti?

a) Questi fatti sociali morali, religiosi, hanno bisogno d'essere interpretati e non si può fare a meno, per determinarne il significato, di fare appello al giudizio, all'introspezione, alla coscienza.

b) Tra questi fatti si trovano dei dati come: le combinazioni dell'intelligenza, la creazione del genio, il sentimento, l'energia, la viltà, l'eroismo. Son questi dei semplici fenomeni obiettivi, determinati esclusivamente da altri fenomeni?

3.°) Il determinismo sociologico è una nozione chiara. La nozione d'evoluzione storica è ambigua. Ora s'insiste sull'idea di evoluzione e ora sull'idea di storia.

Se si applica ai fatti sociali l'idea filosofica d'evoluzione, si fa, è vero, partecipare la loro successione al genere di necessità che porta con sè il sistema evoluzionista, ma non si può nè giustificare sociologicamente la legge di evoluzione che si adotta nè verificarne la realizzazione nel corso delle cose, come c'è offerto dalla storia. Ogni storia evoluzionista è artificiale e astratta.

Se, d'altra parte, si fa predominare il punto di vista dello storico, non si rischia più, certo, di lasciar sfuggire la realtà concreta e vera, ma non si riesce ad assicurare il determinismo dei fenomeni.

Il metodo che s'impiega per ciò consiste, in generale, da una parte nel risalire da un fatto dato ai suoi antecedenti e d'altra parte nel prolungare al di là del fatto presente la curva che esprime il cammino dei fatti passati.

Ma nè l'uno nè l'altro di questi metodi dà ciò che gli si chiede perchè il primo è artificiale e il secondo incerto.

Le società umane non sono cose ch'evolvono in modo automatico, ma sono l'umanità stessa, che si sviluppa per l'unione morale degli uomini fra loro e realizza in questo modo delle forme di esistenza sempre più alte.

XII. — Conclusione

L'oggetto di queste conferenze è di cercare se la natura basta a sè stessa e ci basta. In questa prima serie ci siamo limitati alla prima questione e l'abbiamo esaminata coll'aiuto della storia, della filosofia e alla luce delle scienze positive.

Abbiamo riconosciuto che, dal duplice punto di vista della filosofia e delle scienze positive, è venuta fuori una concezione della natura secondo la quale la scienza non ha bisogno, per costituirsi e svilupparsi, di nessun principio estranaturale.

Secondo questa concezione la natura è un composto di fenomeni legati fra loro da rapporti costanti. L' esperienza e la classificazione logica bastano a procurarci di codesto oggetto quella scienza obiettiva e pratica ch' è la vera ambizione dell' uomo. Dunque, dallo stretto punto di vista della scienza positiva, la natura basta a sè stessa, e noi intendiamo con ciò che la metafisica deve, come ha riconosciuto Kant, rinunciare a quella parte di padrona della scienza che in passato aveva creduto di dover assumere.

Ma non ne viene che la natura, concepita come sistema di fenomeni, basti a sè stessa agli occhi della nostra ragione, se questa comincia a riflettere sulle condizioni e sui resultati della scienza.

La scienza è un sistema di simboli destinato a procurarci una rappresentazione comoda e utilizzabile della realtà che non possiamo direttamente conoscere. Ora l' esistenza e le proprietà di questi simboli non si spiegano che con un' attività originale dello spirito. Inoltre a misura che la scienza serra più da vicino la realtà, soprattutto nel mondo psicologico e morale, appare evidente che, in ciò che si chiama fenomeno, s' implica qualcosa di estrafenomenale, preso alla coscienza che lo spirito ha di sè stesso. Se tutto, dunque, può esser conosciuto scientificamente, in tanto che tutto presenta una faccia fenomenale, in complesso ogni fenomeno, per la riflessione filosofica, include o suppone lo spirito come realtà.

Non è necessario, per sostenere la legittimità

della vita dello spirito, trasportarla in un mondo a parte senza nessun legame col mondo di cui si occupa la scienza, perchè si corre sempre il rischio di far sembrare chimerico questo mondo superiore. La stessa scienza, per chi ne critica le condizioni, c' introduce in esso. La natura ci fornisce un punto di appoggio per sorpassare la natura.

Lo spirito non ha nessun altro uso legittimo che di render possibile e d' interpretare la scienza della natura? Non può, servendosi della stessa scienza, perseguire inoltre dei fini propri e cercar di realizzare una perfezione di cui egli stesso determina l' idea? Questo ci resta da vedere e ce ne occuperemo nella seconda serie delle nostre conferenze.

LO SPIRITO

I. — Il Problema

Lo scopo di queste conferenze è di determinare il rapporto tra lo spirito e la natura. Sono una sola cosa (naturalismo)? Sono radicalmente distinti (dualismo)? o il loro rapporto è qualcosa di più sottile e di più difficile a definire che l' identità o la separazione? Nella prima parte ci siamo chiesti se la natura, come possiamo conoscerla, basta a sè stessa ed abbiamo consultato a questo proposito la storia della filosofia e la scienza attuale.

La storia della filosofia ci ha mostrato la persistenza, attraverso le vicissitudini dei sistemi, d' una filosofia dello spirito, irriducibile a quella della natura, ma che cerca sempre più di formare un insieme ben legato e armonioso con quest' ultima.

Quanto alla scienza, se ne consideriamo l' origine, non si spiega nè col semplice giuoco meccanico delle impressioni nè col ragionamento puramente logico: essa suppone un' attività originale dello spirito, creatore di concetti e di simboli adatti a collegare fra loro razionalmente i fenomeni. Se ne consideriamo il fine essa tende a

formare, del mondo dato, una rappresentazione che soddisfi quel bisogno d'unità, di semplicità, di universalità e anche d'impero sulle cose, che caratterizza lo spirito.

La natura, dunque, come si presenta nelle nostre concezioni, non basta a sè stessa e suppone lo spirito. Conoscerla e comprenderla è, per l'uomo, riferirla allo spirito. Ci resta da vedere se lo spirito, da parte sua, può contentarsi della natura come campo e oggetto della sua attività, — se la natura gli basta.

La dottrina secondo la quale la natura ci basta è il positivismo scientifico. Secondo questa filosofia, da una parte non possiamo, nel fatto, sorpassare la natura che ci racchiude e d'altra parte non ne abbiamo realmente bisogno.

Questa dottrina ha gravi conseguenze. Se la si ammette si riconosce soltanto alla scienza la capacità di soddisfare i bisogni sia speculativi che pratici dell'umanità. Ora, nell'ordine teorico, la scienza tende a dissolvere tutto ciò che ci appare come sostanza per non lasciar sussistere che delle relazioni. Nell'ordine pratico porta a considerare come illusorii i concetti di possibilità, di attività e di valore e non lascia sussistere al di fuori di essa, relativamente alle cose soprasensibili, che l'agnosticismo o la poesia.

II. — Il Metodo

Si potrebbe sostenere che ciò che importa è di vivere la vita dello spirito, non di mostrare che

questa vita è possibile e legittima. Infatti questo è ciò che importa praticamente, ma l'uomo, in quanto è capace di riflessione, è filosofo e ha bisogno di giustificare la sua condotta ai suoi propri occhi.

Qual metodo conviene seguire per rendersi conto della realtà e del valore della vita spirituale?

I. Se noi consultiamo la storia della filosofia vediamo i pensatori impiegare successivamente i tre metodi seguenti:

1.º) Metodo d'immanenza. Per i Greci lo spirito non era che il compimento della natura. Questo punto di vista era molto ragionevole e ammetteva un vero idealismo ma non permetteva all'infinito ch'è al fondo della coscienza di spiegarsi liberamente.

2.º) Metodo dualista, o di trascendenza. La scolastica separò il naturale e il soprannaturale e ammise, come fonti di coscienza dell'uno e dell'altro, due autorità: Aristotele e la Rivelazione. Poi il razionalismo moderno oppose fra loro i sensi e la ragione come due intuizioni o esperienze distinte, che ci scoprono due mondi esterni l'uno all'altro. Il vantaggio di questo punto di vista è di rendere impossibile ogni conflitto fra i due principii. Ma la filosofia non può fare a meno di porre la questione del rapporto di questi due mondi e tanto nel sistema dualista puro e semplice come in quello della trascendenza non può risolvere questo problema in modo soddisfacente.

3.º) Idea di una conciliazione tra l'immanenza e

la trascendenza. In Kant si manifesta sempre più accentuato il bisogno di collegare la natura e lo spirito, pur mantenendo la loro distinzione essenziale. Kant concepisce la ragione che fa, seguendo le sue leggi, la sintesi dell'intuizione e del concetto dell'essere e del dover essere, della natura e dello spirito. Su questo fondamento si sono edificati i grandi sistemi metafisici moderni. Questi non si sono mantenuti nella loro forma storica ma i loro principii essenziali sono ancor vivi: prima di tutto la sostituzione dello spirito come vita e attività allo spirito come sostanza ed essenza immutabile e in secondo luogo l'idea di un rapporto fra la natura e lo spirito tale che sorpassi insieme il panteismo e il dualismo.

II. Nostro compito è di conciliare e sorpassare l'immanenza e la trascendenza. Bisogna notare che questi due termini, presi alla lettera, sono immaginosi e non sono, in fondo, che metafore. Quali sono, per stabilire l'esistenza dello spirito: 1.° i dati di cui disponiamo; 2.° i criterii che possiamo applicare; 3.° i principii generali che possiamo posare?

1.°) Noi disponiamo di due punti di vista sulla realtà: la scienza e la vita. La scienza fa delle analisi e delle sintesi meccaniche, e non giunge mai alla vera unità. L'intuizione vivente parte dall'unità, da una unità concreta che nessuna sintesi artificiale può riprodurre.

2.°) Come stabilire che i dati dell'intuizione vivente hanno un valore accanto a quelli della scien-

za? Prima di tutto la scienza stessa può confermarli con le induzioni che suggerisce. Inoltre i dati della intuizione provano il loro valore colla loro attitudine a sviluppare e ad armonizzare la vita spirituale negli individui, nelle società e nella umanità. La storia e la vita ci forniscono, a questo proposito, delle testimonianze che possiamo analizzare.

3.°) La natura e lo spirito ci appaiono come una dualità irriducibile se li consideriamo dal punto di vista della natura e della scienza, ma come aventi fra loro un rapporto speciale che partecipa nello stesso tempo della trascendenza e dell' immanenza, se li consideriamo dal punto di vista della coscienza e della vita: perchè, in quanto persone, noi siamo, nello stesso tempo, noi stessi e parti integranti dell' Universo.

III. — Il Concetto di spirito

Avanti di cercare le diverse forme legittime della vita dello spirito è meglio determinare, in modo generale, il concetto di spirito.

Basta considerare lo spirito come la forma o l' atto verso il quale tende naturalmente la materia, come fecero in generale i filosofi greci? Questa dottrina assicura la realtà dello spirito ma non gli permette di spiegare liberamente tutta la sua essenza.

Bisogna dunque considerare lo spirito come una sostanza distinta, come fece Anassagora e come tentarono i razionalisti moderni? Senza contare che

l' esistenza di questa sostanza non può esser provata che coll' appello a una intuizione intellettuale sempre contestabile, la nozione di sostanza si accorda male con l' infinito e la libertà che costituiscono l' originalità dello spirito.

Queste due dottrine corrispondono all' impiego di quei metodi d' immanenza o di trascendenza che abbiamo riconosciuto insufficienti. Noi dobbiamo, certo, considerare lo spirito aiutandoci colla conoscenza che abbiamo della natura ma, s' è possibile, dal punto di vista dello spirito stesso.

L' operazione in cui si manifesta è l' atto di coscienza. Quest' atto è essenzialmente uno. Nello stesso tempo ha sempre un contenuto decomponibile. Gli elementi che l' analisi può così discernere sono irriducibili all' omogeneità, e si distinguono per questo dalle cose materiali. Lo spirito si mostra creatore di forme, di determinazioni, di leggi, di cui le leggi fisiche offrono dei simboli. Bisogna distinguere:

1.°) Delle leggi di conoscenza. Costituiscono l' intelligenza. Nessun oggetto è dato all' intelligenza puramente e semplicemente e l' intelligenza non è data a sè stessa. Essa si crea esercitando la sua funzione, che consiste nell' inventare dei segni combinabili fra loro secondo certe leggi e sostituibili alle cose, che noi non possiamo assimilare direttamente.

2.°) Delle leggi di produzione. Costituiscono l' immaginazione. Nè la passività pura e semplice nè l' associazione delle idee possono spiegare le costruzioni dell' immaginazione. Essa è vita e genio

e pone sopra il dato delle forme che non si possono ricondurre ad esso.

3.°) Delle leggi di azione. Costituiscono la volontà. Questa crea, per regolare le azioni dell'essere ragionevole, una legislazione, detta morale, che non si può ricondurre alle leggi fisiche.

4.°) Delle leggi di unione vivente. Costituiscono il sentimento. Coll' amore le persone possono unirsi senza assorbirsi l' una nell' altra nè perdere la loro propria esistenza.

In tutte queste realizzazioni della vita dello spirito appare lo stesso carattere: lo sviluppo, la vita e la libertà, irriducibili all' inerzia e all' immutabilità che caratterizzano ciò che si chiama materia.

IV. — La Logica

La vita propria dell' intelligenza si manifesta: 1.°) colla logica, o sforzo verso la coerenza del pensiero; 2.°) colla metafisica, o ricerca del rapporto fra il nostro pensiero e l' essere.

La logica, sotto la sua forma più semplice, è l' applicazione ai nostri concetti della legge d'identità. Essa tende a determinare i concetti in guisa che si uniscano e si escludano in modo perfettamente intelligibile, come identici o contradittorii.

L' uomo ne trova i germi nella natura giacchè le cose tendono a perseverare nella loro maniera di essere. Ma l' azione delle cose sul suo spirito non basterebbe a spiegare il suo bisogno di lo-

gica. In nessun luogo la logica è data: è una creazione dello spirito umano.

Essa presiede all' organizzazione della conoscenza e fornisce il tipo che le scienze si sforzano di realizzare. Nello stesso tempo il suo carattere ideale si manifesta coll' impossibilità in cui sono le scienze di ricondursi a sviluppi puramente logici. Così le relazioni matematiche tendono a identificarsi colle relazioni puramente logiche ma conservano certe peculiarità irriducibili. Con più forte ragione la legge fisica non può diventare una relazione puramente analitica.

La conoscenza non è il solo dominio in cui si eserciti e si realizzi la logica. Essa tende a farsi un posto nella vita. Ma la logica della pratica è la stessa della logica della teoria.

Certamente la logica, anche lì, mira all' unità e alla coerenza, ma queste parole non possono ricevervi lo stesso significato che nel dominio teorico. Nell' ordine pratico non abbiamo a che fare con dei concetti ma con degli esseri. E i principi d' identità e di contradizione bastano ancora meno a fornirci il tipo delle relazioni che convengono agli oggetti che si studiano. A proposito delle realtà della vita, lo spirito si chiede non già precisamente se esse sono identiche fra loro o contradittorie, ma qual grado di vitalità e qual valore posseggono. Ed esso mira non a sopprimerne una a profitto dell' altra ma a conciliarle, in modo da produrre l' armonia più ricca e più bella. Così nella logica della vita, i principi d' identità e di

contradizione, senza sparire, son subordinati al principio di convenienza.

Lo spirito, allora, non passa analiticamente dalla logica alla vita. La sua potenza creatrice si manifesta nella sovrapposizione di questa a quella.

V. — La Metafisica

La metafisica è lo sforzo dello spirito per rendersi conto del rapporto delle sue concezioni alla realtà assoluta. Il progresso della scienza positiva conduce all' eliminazione della metafisica?

Le scienze possono esser distinte in scienze matematiche e fisiche, o scienze propriamente dette, e scienze storiche e morali, o applicazioni dell' idea di scienza alle manifestazioni dell' attività umana.

Le scienze matematico-fisiche non possono pretendere di eliminare ogni metafisica, perchè contengono, nei loro principii e nei loro metodi, degli elementi metafisici irriducibili; come le idee di unità, di determinazione, di legge, di semplicità, di analogia.

Possono almeno esser convertite esse stesse in metafisiche? Non possono perchè implicano due punti di vista differenti che riportati non più soltanto ai fenomeni ma all' essenza medesima delle cose divengono contradittori. Uno è il punto di vista matematico, che pone il criterio del valore scientifico nella chiarezza, persegue in ogni cosa la spiegazione razionale, ordina la conoscenza

andando dal concreto all'astratto e considera le realtà date come irriducibili ai simboli esatti che noi foggiamo per spiegarle. Tutt'altro è il punto di vista del naturalista. Costui pone il criterio della verità nel dato, sostituisce alla spiegazione la narrazione, ordina le sue conoscenze andando dal concreto all'astratto e infine cerca il fondo dell'essere nelle realtà più immediatamente date, come il processo vitale o anche gli stati di coscienza. Un' antinomia, dunque, si produce, se si vogliono convertire le scienze matematico-fisiche in metafisica.

Quanto alle scienze storiche e morali, da una parte implicano i concetti di possibilità e di valore e d'altra parte se, per restare strettamente scientifiche, non ammettono altro metodo che il metodo oggettivo, nè altri principii che i fatti, si pongono nell'impossibilità di attribuire una realtà qualunque alla possibilità e al valore. V'è dunque antinomia tra il punto di vista delle scienze fisiche e quello delle scienze morali, se queste scienze sono convertite in conoscenza dell'essere stesso. Da ciò ne segue che la scienza da una parte contiene dei germi di metafisica ma d'altra parte non può diventare essa stessa una metafisica senza cadere in contradizione.

La metafisica esige dunque un lavoro originale dello spirito umano. D'altra parte non si potrebbe costituire come il fondamento e il punto di partenza delle scienze, fornito da un'intuizione intellettuale speciale.

Una tale metafisica, detta dogmatica, manca di regola e la sua legittimità è contradetta dalla storia dello spirito umano. E neppure può consistere in una sintesi suprema che domini tutte le sintesi particolari. Una simile operazione è chimerica e senza significato veramente filosofico. La metafisica, per essere legittima e feconda, deve andare non dal fuori al dentro ma dal dentro al fuori, prendendo queste parole non più in senso metafisico ma reale e vivente. La metafisica legittima combina i metodi oggettivi con i metodi soggettivi, unisce la speculazione teorica e la storia della filosofia, e tende verso l'assoluto, invece di porlo come conosciuto prima del relativo. Dapprima si svolge nella pratica determinando l'idea di ciò che dev'essere, di ciò che merita d'essere, di ciò ch'è nello stesso tempo possibile e conveniente. Poi interpetra la teoria colla pratica e cerca il fondamento dell'essere combinando i resultati della ricerca scientifica con la nozione pratica dell'ideale. L'essere teorico diventa così esso stesso un dover essere. La metafisica, allora, è un'attività originale dello spirito; come la logica sviluppa in lui il ragionamento esso vi forma e vi realizza la ragione.

VI. — L'Arte

Non sta a noi fare uno studio in regola dell'oggetto e della natura dell'arte ma soltanto di cercare se suppone un'iniziativa e una vita propria dello spirito.

Spesso s'è tentato di mostrare che l'arte è un semplice prodotto della natura e questa tesi è incontestabile in quanto che l'uomo stesso è, in un senso, parte della natura. Ma l'uomo, nella contemplazione o l'attività artistica, non fa che subire passivamente l'azione della natura che lo circonda? Riferita ai fini della natura l'opera d'arte è sempre inferiore all'essere naturale; ma ha dei fini speciali, diversi da quelli della natura, e prova, in questo senso, che l'uomo non si contenta di ciò che la natura gli offre ma si crea degli oggetti più conformi ai suoi desideri.

L'arte sarebbe dunque un semplice giuoco, senza altra legge che l'arbitrario e la fantasia? Non son questi i caratteri stessi dell'immaginazione, cioè della facoltà che presiede alla vita artistica? Certo l'arte somiglia al giuoco ma il giuoco stesso esige delle regole e la storia dell'arte, delle sue forme permanenti o caduche, delle discussioni che ha sollevato, delle teorie che ha provocate, prova abbastanza che l'arte non è affatto una attività senza legge.

Quali sono dunque i fini principali dell'arte? Son molteplici e si posson notare questi: 1.° eternare le forme che c'interessano; 2.° crearci un mondo ideale che ci aiuti a dimenticare le miserie del mondo reale; 3.° esprimere ciò che non permette espressione o traduzione adeguata e far così comunicare le anime in ciò che hanno d'intimo e di profondo; 4.° offrire vive rappresentazioni della bellezza.

In questi diversi compiti l'arte sembra sotto-

messa a una duplice legge: 1.° deve nello stesso tempo conservare e innovare; 2.° deve riunire e combinare l'individualità e l'universalità.

Per tutti questi caratteri l'arte richiede l'azione d'una potenza diversa dall'imitazione o la fantasia pura e semplice. Questa facoltà è il genio, ch'è insieme naturale e soprannaturale. Il genio è una creazione di forme possibili o concepibili delle potenze naturali; e questa creazione avviene secondo leggi diverse da quelle della pura natura, le quali non sono insomma che espressioni diverse della legge d'inerzia.

L'uomo, con l'arte, esprime i suoi sentimenti, o i suoi sogni, o la sua comunicazione con realtà inaccessibili ai sensi e all'intelletto e perciò: 1.° sviluppa la sua vita interna, in particolare dal lato dell'immaginazione; 2.° si libera, in una certa misura, dagli oggetti stessi di cui offre a sè medesimo la rappresentazione idealizzata.

VII. — Il Culto del bello

Abbiamo parlato del bello come uno dei fini dell'arte. Non ne sarebbe piuttosto il fine essenziale e superiore? Qual è veramente il suo significato e il suo valore?

Il bello, per un'anima di artista, è presente o può essere immaginato in tutte le cose: e dipende dagli oggetti in cui appare. Ne deriva che possa e debba esser cercato in sè e per sè?

Si può chiamare estetismo il punto di vista di

quelli che cercano separatamente, in un oggetto dato, la somma di godimento estetico che sembra suscettibile di procurare loro. Questa ricerca del bello in sè e per sè è certo possibile e molti vi scorgono la forma superiore della vita estetica. Kant stesso metteva ciò che chiamava *pulchritudo vaga* al di sopra della *pulchritudo adhærens*, ma quando si tratta di una grande opera significa abbassarla e mancarle di rispetto il vedervi solo uno strumento di piacere. E dappertutto ci si espone a violare le esigenze imperiose della natura e dell'anima facendo del bello un fine supremo e distinto, fine che si avrebbe il diritto di perseguire senza riguardo agli altri fini. Il bello, per uno spirito che considera le cose nella loro complessità, non è precisamente un fine: è un certo modo di sorpassare lo scopo che appare in certi oggetti, in quanto son guardati da uno spirito capace di emozione estetica. La bellezza, separata e indipendente, ammessa da Kant, non è che il grazioso *(joli)* ed è inferiore, in principio, alla *pulchritudo adhærens.*

La bellezza può incontrarsi nel mondo fisico, nel mondo intellettuale e nel mondo morale, nelle cose naturali o artificiali, e nelle diverse manifestazioni dell'anima: sentimenti, pensieri, atti.

Contemplata, non in sè, ma nell'oggetto vero e grande che la contiene, testimonia l'originalità e la potenza dell'immaginazione che, per essa, stabilisce un legame di simpatia tra le cose e lo spirito. La facoltà estetica, che è una tendenza a

mettere la nostra sensibilità e la nostra intelligenza in una certa armonia, si esalta nello stesso tempo in cui si soddisfa. Confrontata con la scienza, l' arte, in tutte le sue forme, ci dà una concezione differente delle cose. La scienza tende all' assimilazione e all' unità universale. Riduce gli individui a leggi. L' arte sia nell' oggetto contemplato, sia nel soggetto che contempla, nello stesso tempo che mira all' universale dà un valore all' individuale. Il genio è una rivelazione individuale dell' universale. L' opera bella è unica nel suo genere e merita di durare eternamente. E così l' arte manifesta, infine, la parentela segreta dell' individuale e dell' universale nel seno dello spirito libero e infinito.

VIII. — La Morale

La morale è un' attività distinta e spirituale? Due sistemi rispondono negativamente: il naturalismo e il positivismo scientifico.

Secondo il naturalismo, la moralità consiste nel seguir la natura. I Greci hanno professato questa dottrina, ma intendendo per natura la natura umana propriamente detta e il progresso del loro pensiero li condusse a una distinzione dei beni esteriori e dei beni interni che superava il naturalismo. Ai nostri giorni Nietzsche, ponendo la forma superiore dell' attività nella soddisfazione di ciò che chiama *Wille zur Macht,* sembra professare un naturalismo molto conseguente. Ma è chiaro che

Nietzsche rimpiccolisce e abbassa arbitrariamente la natura umana in colui che chiama *Uebermensch*.

Il positivismo scientifico ha parecchie forme:

1.°) La morale come semplice storia naturale dei costumi. — La storia, di per sè, non è normativa.

2.°) La morale come fisica dei costumi. — L'obbligazione morale non può ricondursi alla causalità fisica.

3.°) L'evoluzionismo morale. — L'uomo ambisce altra cosa che adattarsi puramente e semplicemente all'ambiente in cui si trova.

4°) La morale come scienza speciale degli istinti morali dell'umanità. — Una tale scienza è una coscienza confusa che può far capo tanto a una metafisica che ad una fisica.

5.°) Il sociologismo, secondo cui la regola morale si trova nelle condizioni d'esistenza della società. — La società è un dato fluttuante e dipende soprattutto dall'azione degli individui.

La moralità è un'attività originale, la nozione di dovere è il suo principio irriducibile. Bisogna dunque ammettere, per il rapporto tra la morale e la natura, il sistema dualista?

Il progresso della moralità consiste nella conformità al dovere: 1.° degli atti esterni; 2.° delle intenzioni; 3.° dei sentimenti; 4° dell'essere stesso. Questo progresso si concepisce soltanto se la natura non è eterogenea collo spirito.

Inoltre il dualismo seguito fino all'estreme conseguenze condurrebbe all'agnosticismo o al fanatismo. Nel fatto natura e spirito son sempre uniti

nella moralità reale. La soluzione deve essere cercata in una dottrina che partecipi del monismo e del dualismo. La natura e la moralità non si oppongono nella vita come nei nostri concetti. La volontà crea la moralità per mezzo della natura, e si realizza e si determina essa stessa assimilandosi la natura.

I caratteri della moralità così concepita sono:

1.º) L'autonomia, o formazione di una legge interiore alla volontà.

2.º) L'universalismo, o valore della legge per tutti gli esseri ragionevoli.

3.º) La tendenza alla spontaneità, coesistente con la necessità persistente dello sforzo.

4.º) Lo scopo concepito non come dato ma come proposto e determinantesi colla riflessione dello spirito sull'azione stessa.

La moralità è, così, più ancora che la coscienza e l'arte, l'opera e l'operaia dello spirito, nel quale forma soprattutto la volontà.

IX. — L'Ideale morale

La moralità ha la sua base nell'idea di dovere. Ma quest'idea, in sè stessa puramente formale, è insufficiente per regolare l'azione. Qual'è l'oggetto o la materia del dovere?

In questo argomento ci son moltissime dottrine che tendono a ridurre al minimo l'iniziativa dello spirito.

Tale è l'individualismo, che prescrive sempli-

cemente all' uomo di sviluppare con tutte le sue forze la sua natura individuale.

Ma l' uomo non è soltanto un individuo, è persona e la personalità non si crea e si sviluppa che colla comunicazione delle persone fra loro.

Tale l' altruismo che trova nella natura umana un istinto speciale di devozione per gli altri. — Ma questo istinto, ammesso che ci sia, non può essere tolto al controllo della ragione e la ragione non può, senza un principio superiore, giustificare il sacrificio d' un individuo a un altro che forse non vale più di lui.

Tale anche il solidarismo, tentativo di dimostrazione scientifica della necessità del sacrificio. Ma il solidarismo è un principio vago che, quando lo si definisce, si risolve sia in egoismo sia in creazione della volontà libera.

In realtà è impossibile racchiudere l' ideale morale in una sola idea: esso racchiude una molteplicità in cui dobbiamo cercare di mettere della misura e dell' armonia.

Qual' è il criterio dell' oggetto morale? È il valore della ragione, il merito.

Le idee che costituiscono l' ideale morale sono, da una parte quelle di giustizia, bellezza, potenza, armonia, idee che sembrano riassumere quelle di rispetto del diritto e di ricerca della perfezione e d' altra parte quelle di potere e di dovere concepite come solidali.

L' ideale morale è l' applicazione progressiva di

queste idee all'individuo, alle società, all'umanità. L'individuo ha un valore intrinseco, e non può essere legittimamente sacrificato. Ma non può nè deve mirare a bastare a sè stesso. Consacrandosi al bene comune si sviluppa come persona.

Le società hanno un valore e una perfezione propria. Sono dei fini. Nella ricerca dell' ideale morale individui o società si suppongono reciprocamente.

L'umanità come comunità ha un valore ed ha uno scopo, ma non può esser posta a priori come data e pretendere di assorbire le società parziali. Essa si forma coi rapporti, sempre più razionali e simpatici, che si stabiliscono tra le società. Lo sforzo dell'uomo per determinare e realizzare questi diversi fini non si concepisce che come un atto della volontà libera, che si propone di superar la natura.

Donde può venire all'uomo l'idea e il potere di sorpassare sè stesso?

X. — La Religione

Le diverse manifestazioni della vita intellettuale e morale dell'uomo rappresentano una serie di creazioni colle quali l'uomo supera sempre più la natura e sè stesso.

Donde gli viene questa facoltà?

I. Non forse da sè medesimo e non basta, per render conto di questi fenomeni, di definire

l'uomo un essere che è capace di sorpassarsi? Volendo conservare il principio naturalista una tal facoltà non può essere che apparenza e illusione, perchè riconoscendola reale bisogna fare dell'uomo, per certe cose, un essere a parte.

Ma non basta aderire a ciò che si chiama la religione dell'umanità? Questa religione esalta l'uomo oltre misura e nello stesso tempo resta al disotto dell'ideale religioso. Non potrebbe essere un termine perchè l'uomo, miscela di grandezza e di bassezza, è per sè stesso un problema.

Ci limiteremo a sovrapporre l'agnosticismo al naturalismo?

L'agnosticismo è una posizione artificiale in cui l'umanità non può restare.

La religione ha nel sentimento e nella fede pura e semplice una base sufficiente? La fede è un principio necessario e potente, ma, se è sola, come la si distinguerà, dal punto di vista della ragione, dal sentimento puramente soggettivo e individuale? L'esperienza religiosa non offre almeno una realtà e un valore analogo a quello dell'esperienza sensibile? L'esperienza religiosa è una realtà data ma è essenzialmente individuale e, per chi la sottopone alla critica filosofica, suppone la fede, ben lungi dal poter fondarla.

II. La soluzione è in uno sforzo per combinare metodicamente tutte le risorse di cui disponiamo:

1.°) La storia e il sentimento posano il problema religioso.

2.°) La critica delle scienze e della filosofia

della natura mostrano che la religione è possibile e legittima.

3.°) Lo sprofondarsi nella coscienza fa intravedere o presentire l'Essere perfetto e creatore che sostiene e rende penetrabili fra loro tutte le coscienze.

Le conseguenze di questo modo di vedere sono:

1.°) L'eliminazione o la trasformazione spiritualista delle dottrine che attribuiscono una virtù soprannaturale a degli oggetti e a delle cose esterne.

2.° La religione considerata come l'attività più interna dell'anima ma, nello stesso tempo, come quella che collega più intimamente un'anima alle altre anime.

3.°) La religione come relazione precisa di essere a essere, mentre tutte le relazioni in cui non entra la religione si fermano alle manifestazioni più o meno esterne degli esseri.

La religione, anche nelle sue più umili forme, presenta più o meno questi caratteri.

XI. — Le Credenze religiose

Le religioni date si compongono non solo del sentimento o dell'idea religiosa ma anche di credenze e di pratiche, queste ultime fondate sull'altre. Cosa vale, per la ragione, questo secondo elemento?

Le credenze, nel senso preciso della parola, non possono esser considerate come l'espressione ade-

guata della fede religiosa, perchè sono infinitamente diverse e si risolvono, quando si analizzano, in formule confuse e in sentimenti inesprimibili.

D' altra parte le credenze non sono pure tradizioni contingenti e semplici vesti caduche della fede religiosa. La fede non si concepisce senza la rappresentazione di un oggetto; essa si sviluppa sollecitata da questo medesimo oggetto. Conviene considerare le credenze come l' espressione, insieme indispensabile e sempre inadeguata, della fede religiosa. Qual' è il senso filosofico delle credenze religiose fondamentali?

Si posson distinguere le credenze relative a degli oggetti soprasensibili come Dio, l' immortalità, il regno di Dio; e le credenze relative a degli oggetti dati nell' esperienza, come le tradizioni religiose e le Chiese.

Dio è l' essere degli esseri, la sorgente una del multiplo, il principio vivente in cui gli esseri attingono la forza di vivere per sè stessi e per comunità sempre più alte.

L' immortalità concerne non la materia universale ma le forme individuali. Essa s' inizia nella stessa natura giacchè si può, colle analogie che la natura ci presenta, concepire, non che la forma possa sussistere senza materia, ma che la sua persistenza non sia legata a questa in un certo modo determinato.

Il regno d' Iddio è l' unione della giustizia e delle felicità. È, sembra, il sogno delle genera-

zioni attuali e questo sogno è certo legittimo, ma non può esser realizzato da mezzi puramente naturali perchè implica che gli uomini risalgano, colla religione, alla sorgente comune della giustizia e della felicità.

I fatti religiosi propriamente detti, ben interpretati, hanno anch'essi un valore filosofico.

La storia religiosa, se non può essere identificata con la rivelazione divina, non può neppure esser tenuta interamente estranea a questa rivelazione. La storia ci offre la manifestazione oggettiva dell'azione divina nel seno dell'umanità.

La Chiesa può esser considerata sia come un potere, sia come un'unione spirituale. Nel primo senso è caduca, nel secondo è molto adatta a suscitare e sviluppare la vita religiosa.

Così la religione appare come la realizzazione più alta del sentimento. Essa produce, in quelli che la praticano nella sua verità, non solo tolleranza ma simpatia per gli uomini che professano altre credenze, per ogni uomo che cerchi sinceramente il vero e il bene

XII. — Conclusione

La prima parte aveva per scopo di mostrare la vita dello spirito come implicata nella nostra vita naturale e nella nostra scienza della natura, che qualche volta si dice basti a sè stessa.

Restava dopo da vedere se lo spirito non ha altra occupazione possibile e legittima che quella di

prender coscienza delle leggi della natura e di sottomettervisi.

Certo è chiaro che lo spirito non può essere e agire che in armonia con la natura, ma se la natura stessa dipende dallo spirito e se lo spirito ha delle forze e dei fini che gli son propri, si può concepire che ci sia una vita dello spirito superiore alla vita puramente naturale.

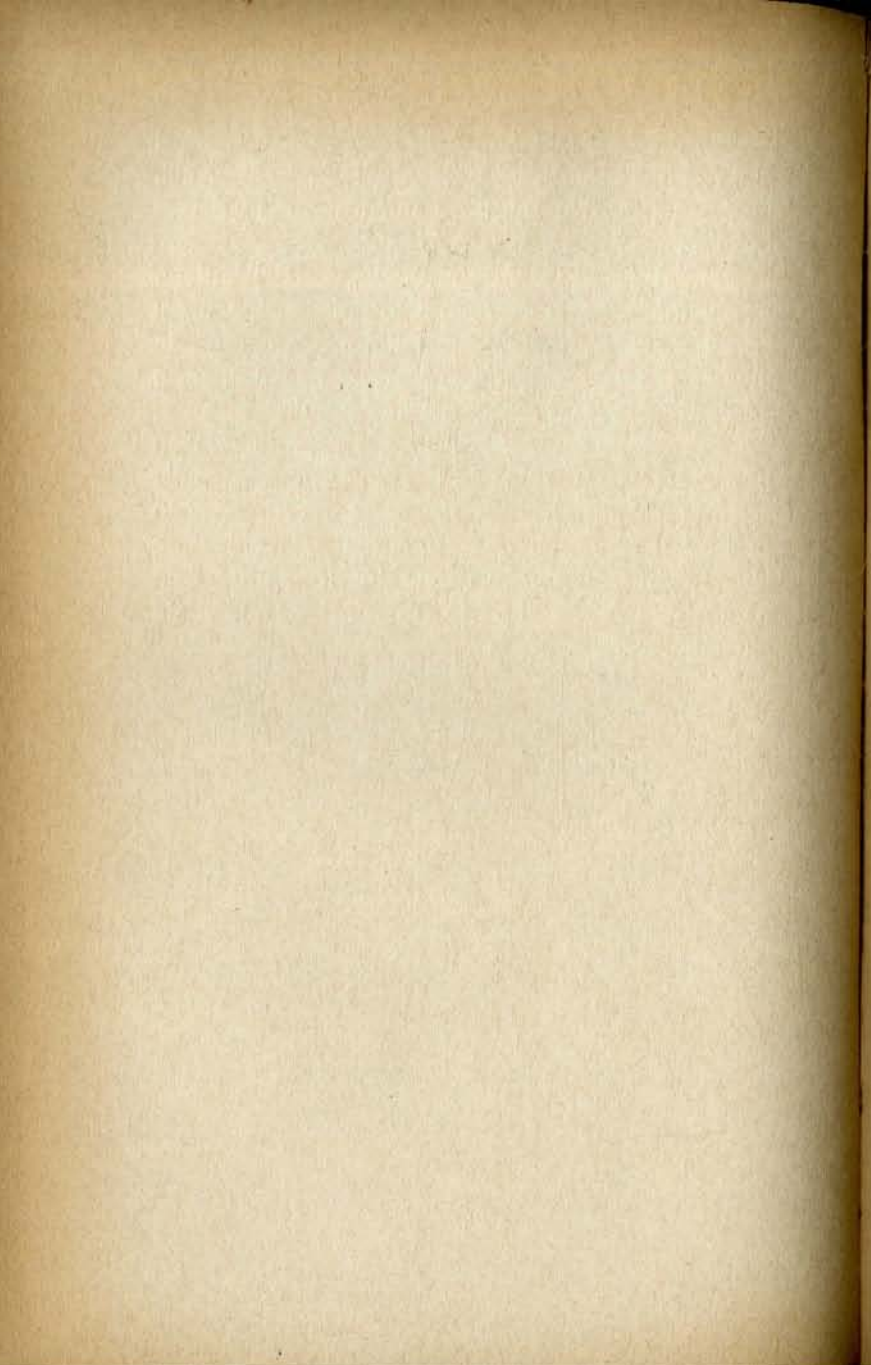
In verità non si potrebbe provare la realtà di questa vita spirituale se, adottando il metodo dualista, si facessero del regno dello spirito e di quello della natura, due mondi a parte completamente divisi. In questo modo di vedere la credenza alle realtà spirituali è inattaccabile ma ingiustificabile. Perchè la vita dello spirito possa esser considerata dalla ragione come una realtà bisogna che si colleghi logicamente alla vita naturale. Ora la critica mostra che molte attività essenziali all' uomo non si concepiscono che come creazioni originali e svolgimenti dello spirito. Così la logica e la metafisica, attività dell' intelligenza; l' arte, attività dell' immaginazione; la morale, attività della volontà; la religione, attività e perfezione del sentimento.

Più o meno confusamente queste attività s' incamminano verso l' ultima e così la vita spirituale dell' anima intera è nel suo fondo religiosa e realizza sempre più la religione.

Queste creazioni dello spirito si fanno per esperienza: il fine non è chiaramente visto innanzi ma si determina nello sforzo stesso che l' uomo fa per

realizzarlo. L' ideale non è l' oggetto dato a priori d' una contemplazione passiva: si forma e si sviluppa nel nostro spirito a misura che lo perseguiamo.

Dio è dunque la sorgente della vita dell' anima. Attingendo a questa sorgente lo spirito si realizza con potenza e verità. La religione sanziona le diverse attività dello spirito, prova che non sono arbitrarie e garantisce che son feconde.

Così intesa la realtà della vita spirituale non può essere contradetta da nessun progresso delle scienze e della vita positiva. Al contrario questo progresso, s' è vero, la conferma, per chi vede chiaramente che la relazione tra lo spirito e la natura non è un rapporto d' esclusione ma d' inclusione reciproca.

LA PSICOLOGIA DEL MISTICISMO

Se dovesse studiarsi in tutte le sue forme, questo argomento sarebbe oltremodo complesso, perchè appartiene alla teologia, alla letteratura, alla storia, alle scienze fisiche e morali. Noi non potremo fare a meno di trattarne dal punto di vista fisiologico e patologico come da quello dell'osservazione interna. Ma la divisione del lavoro si può adottare anche nella scienza, e senza dubbio non è impossibile, senza considerare le manifestazioni organiche del misticismo, scoprirne alcuni caratteri interessanti e utili a conoscersi.

Gli stessi mistici furono spesso grandi psicologi. L'osservazione della vita interna è stata sempre la loro preoccupazione dominante e perciò, a meno di prenderli tutti come malati, non si deve trascurar di notare le scoperte che hanno creduto fare nel dominio dell'anima umana.

È vero che i mistici son presentati certe volte come semplici malati. Se fosse così bisognerebbe certo rinunziare a parlare del misticismo senza studiarne il lato fisiologico e patologico, ma, pren-

dendo la parola nel senso largo e storico, non pare che si abbia il diritto di mettere senz' altro i mistici fra i malati.

S' è cercato di mostrare che Socrate era un malato perchè si trovava in lui qualche inclinazione al misticismo. Nulla è più contrario alla verosimiglianza. Era uno spirito sano e robusto, un ragionatore infaticabile, che celebrava e praticava sopra a ogni cosa il possesso di sè. Un Francesco d'Assisi, un San Bernardo, uno Spinoza, uno Schleiermacher, in cui la parte del misticismo è grande o preponderante, eran dei malati? Si tirerà fuori Pascal e l' abisso che vedeva sempre accanto a sè, e l' accidente del ponte di Neuilly che gli aveva sconvolto il cervello? Ma queste storielle son senza fondamento e la critica attuale le cancella dalla sua biografia. Quanto al rapimento che provò il 23 novembre 1664, e di cui conservò il ricordo in una carta che si può chiamare il suo memoriale, questo fenomeno, in parte fisiologico, non fu una causa ma un effetto del misticismo. Il pensiero, concentrato per dei mesi su uno stesso oggetto, a un dato momento ha determinato nell' organismo delle sensazioni corrispondenti. Qualcosa non di simile, ma di analogo, capitò all' uomo più calmo e sensato, a Descartes.

I

Il misticismo consiste, secondo una bella definizione che trovo in Plotino, nel vedere a occhi

chiusi *(μύσαντα ὄψιν)* nel vedere cogli occhi dell'anima, mentre son chiusi gli occhi del corpo. Il fenomeno essenziale del misticismo è ciò che si chiama estasi, uno stato nel quale, essendo interrotta ogni comunicazione col mondo esterno, l'anima ha il senso di comunicare con un oggetto interno che è l'essere infinito, Dio.

Ma ci si farebbe un'idea incompleta del misticismo riducendolo tutto a questo fenomeno che n'è il punto culminante. Il misticismo è essenzialmente una vita, un moto, uno sviluppo con carattere e direzione determinati. A dire il vero tutte le fasi di questo sviluppo non si presentano in modo egualmente distinto o manifesto presso tutti i mistici; nonostante si può, confrontando le narrazioni dei maggiori, arrivare a farsi un'idea abbastanza netta e omogenea di ciò che è, nella sua forma normale e completa, l'insieme dello sviluppo mistico. Io tenterò, per quanto è possibile ridurre la vita in formule, di segnare le tappe di questo sviluppo.

Il punto di partenza, il primo momento, è uno stato d'anima difficile a definirsi e ch'è caratterizzato assai bene dalla parola tedesca *Sehnsucht*. È uno stato di desiderio, vago, inquieto, realissimo e capace d'esser molto inteso come passione dell'anima; molto indeterminato o piuttosto molto inesplicabile nel suo oggetto e nella sua causa. È un'aspirazione verso qualcosa di sconosciuto, verso un bene necessario al cuore e irrappresentabile per l'intelligenza. Uno stato di questo genere

si può, a dire il vero, trovare in uomini diversissimi e avere diversissimi significati. Nel mistico è profondo e duraturo, travaglia l'anima, e a poco a poco questa si fa un'idea dell'oggetto della sua aspirazione. Questa rivelazione non è diretta. Ma secondo l'esperienza mistica, più o meno subitamente, le cose in mezzo alle quali viviamo, e sulle quali sembrava che fosse fissato il nostro giudizio, ci appariscono sotto un'altra luce. Ciò che ci incantava si scolora; ciò che si ammirava diventa vile; le nostre più care affezioni cessan d'empire il nostro cuore. Le cose del mondo non ci ritengono più e ciascuna di esse sveglia in noi l'idea della sua contraria. In tutto ciò che si offre ai nostri sguardi non vediamo che la deformazione, l'immagine vana, sbiadita e morta d'un modello vivente, perfetto ed infinito, che le realtà sensibili non son capaci di esprimere. Noi concepiamo, come oggetto supremo dei nostri desideri, l'infinito, l'eterno, il perfetto, Dio. E riflettendo sul sentimento che è stato il punto di partenza di questa concezione, noi comprendiamo perchè l'inquietudine era mescolata col bisogno, perchè non potevamo nè sottrarci a questo sentimento nè soddisfarlo. L'idea ancora incosciente d'un oggetto infinito creava nella nostra coscienza un malessere indefinibile, a proposito del possesso di tutti gli oggetti finiti. Nel passaggio di questa idea dalla sfera dell'incosciente a quella della coscienza distinta, consiste la prima fase dello sviluppo mistico.

La seconda sarà lo sforzo per trasformarsi

dentro di sè, in conformità di questa idea. Questo sforzo si traduce necessariamente in una lotta. Infatti a tutti questi oggetti che ci circondano, e che ora consideriamo come indegni di noi, ci teniamo per mille legami, ci siamo abituati, ne viviamo, il nostro cuore se ne compiace. Ora sappiamo che non dovremmo amarli, che Dio solo è il degno oggetto dell'anima umana. Ma un'idea non è un sentimento: il problema che s'impone è precisamente quello di trasformare l'idea in sentimento. Allora s'impegna una battaglia interna fra ciò che vorremmo essere e ciò che siamo, fra un' idea che ancora non è che una astrazione e dei sentimenti che, per quanto condannati ormai dall'intelligenza, non hanno perduto niente della loro realtà e della loro forza.

I mezzi che usa il mistico per agire sui suoi sentimenti e trasformarli sono la purificazione e l'ascetismo: *κάταρσις* e *ἄσκησις*. Le mortificazioni del corpo debbono, nel suo pensiero, liberare l'anima e renderla docile ai dettati dell'intelligenza.

Questa lotta divien sempre più dolorosa a misura che si rivela, grazie allo stesso sforzo che facciamo per romperla, tutta la forza del nostro attaccamento al mondo. Dapprima ci sembrava di poter disporre di noi stessi, che bastava volere. Ma bentosto comprendiamo che l'inerzia medesima è una resistenza, una forza latente in cui si riassumono e sussistono le azioni interiori; e più lottiamo e più la vittoria ci sembra lontana e difficile.

C'è così un primo progresso nel quale l'anima soffre di più in più e prova delle tentazioni di scoraggiamento. Ma ben presto, in colui che ha perseverato con una fede solida, il cambiamento perseguito comincia ad operarsi, e il dolore della lotta si mescola colla soddisfazione e la speranza. L'anima è felice di soffrire, sentendo che le sue sofferenze sono feconde e l'incamminano verso uno stato di acquietamento, di gioia. E a poco a poco la gioia penetra e trasfigura il dolore e trionfante n'esce fuori. È il secondo momento.

Il terzo è ciò che si chiama estasi: è il passaggio brusco, istantaneo dalla vita temporale, mobile, composta, imperfetta, alla vita immobile, una, semplice, eterna, perfetta e divina. L'estasi è la riunione dell'anima col suo oggetto. Fra essa e lui non c'è più intermediario: essa lo vede, lo tocca, lo possiede, è in lui, è lui. Non è più la fede che crede senza vedere, ed è più che la scienza stessa, la quale non afferra l'essere che nella sua idea: è un'unione perfetta, nella quale l'anima si sente esistere pienamente, per il fatto stesso che si dà e rinuncia a sè, perchè colui a cui si dà è l'essere e la vita stessa.

Il sentimento di questa unione è l'amore. L'amore solo ha questa virtù di unire le persone senza assorbirle l'una nell'altra, ma accrescendo al contrario la loro realtà e la loro coscienza anche in quanto persone. All'amore, che esprime l'unione dell'anima col suo oggetto, si unisce l'intuizione dell'intelligenza, la luce pura e completa: la cer-

tezza, nel senso completo della parola. E l'amore e la luce generano nell'anima la beatitudine, la gioia perfetta nell'armonia e nel presentimento dell'eternità. Tale è il terzo stadio.

Ma l'estasi non può essere, in una creatura finita e temporanea, che un accidente. La vita umana ricomincia ben presto, col suo moto e la sua imperfezione, colle sue lotte e le sue vittorie ingannatrici. Ma il ricordo delle cose viste nell'istante dell'estasi sarà ormai, nel mistico, il principio direttivo dell'intelligenza e della vita.

Alla luce della verità ch'egli ha contemplata, lo spirito guarda in sè stesso e ripassa la sua vita anteriore, e questa gli appare tutta diversa da come la vedeva nel tempo della lotta che ha preceduto la sua conversione. Allora egli credeva di elevarsi verso Dio di per sè e da sè, e l'ordine di generazione degli stati della sua anima gli è sembrato che fosse: prima l'idea, poi il sentimento e infine l'azione. Ma questa è un'illusione della coscienza immediata. In realtà ogni progresso vien dall'alto, ed è il perfetto che, da sè, crea in noi la stessa disposizione a cercarlo e a desiderarlo. Goethe diceva: *Das Vollkommene muss uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinauf heben.* Queste parole esprimono eccellentemente il punto di vista mistico. Non è l'idea che genera il sentimento; essa è la sua traduzione e la sua espressione nella coscienza chiara. È il sentimento stesso, il desiderio, l'ispirazione, non è il principio del possesso o dell'atto che n'è il fine.

Si è che l'anima è già unita, nella profondità del suo essere, in qualche modo al suo oggetto ed è per questo che aspira a unirsi pienamente con lui, a sapersi e vedersi unità, a godere di questa unione. « Consolati — dice Cristo a Pascal — tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato ».

Cosicchè l'ordine vero degli avvenimenti, l'ordine secondo il quale son generati, è l' inverso di quello col quale appaiono alla coscienza immediata. Nel principio è l'azione, l'unione dell'anima con Dio; poi viene il sentimento, cioè il desiderio di perseverare in questa unione o di ristabilirla nella sua integrità s'è diminuita; infine l'idea astratta, la rappresentazione in qualche modo oggettiva, nello specchio dell' intelligenza, di questo sentimento, molla interna dell' anima. Il fine, l'oggetto del nostro sforzo, non n'è il termine se non perchè n'è il principio.

Considerando a questo punto di vista lo stato di smarrimento in cui si trovava all'origine il mistico si fa una nozione della malattia e del dolore tutta diversa da quella dell'uomo naturale. Questi, giudicando la malattia dal dolore, cerca di sbarazzarsi di quest'ultimo e si crede guarito quando, in un modo o in un altro, c'è riuscito. Ma, in realtà, era malato avanti di accorgersene. Anzi lo stesso carattere latente di questa malattia era ciò che ne costituiva la gravità; e ciò che, nella nostra avversione al dolore, chiamiamo disordine e malattia, è, al contrario, lo sforzo della parte sana di noi stessi, lo sforzo dell'essere puro, al quale

teniamo, per rigettare ed eliminare i germi di distruzione che si accumulavano dentro di noi. Ciò che chiamiamo malattia, è, in realtà, una crisi salutare, un primo passo verso la guarigione. E la conoscenza della nostra malizia è ben lungi dall'essere quella che ci decide a cercarne il rimedio. A misura che si guarisce d'un male ne scopriamo l'esistenza, la natura, l'estensione. Il male non è riconosciuto come male che nella resistenza ch'egli oppone al bene che viene a combatterlo.

Tale è la quarta fase: un ritorno sulla vita anteriore e una nuova orientazione data al giudizio e alla condotta.

Resta la quinta ed ultima fase. Questa vita soprannaturale, di cui il presentimento s'è svegliato in lui, il mistico si propone di svilupparla, di realizzarla nella sua pienezza.

Rispetto a ciò i mistici si dividono, pare, in due categorie. Un certo numero si danno esclusivamente alla contemplazione dell'essere perfetto e non considerano più, allora, la vita terrestre e le cose temporali se non come un ostacolo che li separa dall'oggetto de' loro desiderii; essi sono, ormai, degli stranieri, dei passeggeri in questo mondo. Loro cura costante è di morirvi fin dall'ora presente. Essi rappresentano ciò che può chiamarsi il misticismo ascetico. Ma non è il solo, c'è anche un misticismo che si può chiamare gioioso, e che consiste nel trasfigurare la vita naturale, infondendoci il principio soprannaturale. Per un San Francesco d'Assisi, per un Jakob Böhme il mondo

non è cattivo che se lo guardiamo con gli occhi della carne. Ma è dato allo spirito di percepirlo dal lato da cui lo vede Dio stesso; e come potrebbe esser tutto male e corruzione ciò ch'è toccato dallo sguardo divino? Il mistico, ben lungi dal condannarsi necessariamente a fuggir dal mondo, a non provar per esso che disprezzo e orrore, vede nell' unione dell' anima con Dio il principio medesimo che riabilita il mondo e ne rende innocente e salutare l' uso. *Omnia sana sanis*. Così, per strade diverse, i mistici s' incamminano verso il fine a cui tendono e che è l' ingrandimento infinito di questa coscienza, in cui l' uomo naturale si crede chiuso e come imprigionato. L' uomo nasce individuo e vuol diventare una persona. Egli vi riuscirà risalendo alla sorgente di ogni personalità, allo spirito, e derivando la sua propria vita da questo principio universale. E amando Dio amerà tutte le creature, giacchè noi conosciamo di amar Dio dall' amore che abbiamo gli uni per gli altri. Questa possibilità che hanno le coscienze di spezzare il loro involucro materiale, di penetrarsi reciprocamente, questa facoltà per la quale esseri che sembrano stranieri gli uni cogli altri si amano veramente e, senza annientarsi come esseri distinti, vivono una vita comune, e l' unione con Dio come principio di questa comunione universale: tale è l' idea che presiede alla vita mistica.

Voi ricordate le parole di Goethe:

> Dann geht die Seelenkraft dir auf,
> Wie spricht ein Geist zum andern Geist.

« Allora si sviluppa in te la forza dell' anima e tu senti uno spirito parlare al tuo spirito ». Il misticismo sogna questa comunicazione diretta degli spiriti attraverso i corpi, sotto l'azione d'Iddio. Pascal ne ha reso bene l'idea con queste parole semplicissime e, se non m'inganno, molte ricche di significato: « Tutto è uno, l'uno è l'altro, come nelle tre persone ». La Trinità cristiana è precisamente l'espressione di questa unione propria alle persone, in cui sussiste la distinzione delle coscienze nel seno di una stretta e perfetta comunanza.

II

Tale, secondo i principali rappresentanti del misticismo, il riassunto della vita e della dottrina mistica. Per determinarne il significato e il valore, è interessante porsi prima di tutto al punto di vista dei mistici stessi. Uno studio fatto secondo questo principio costituirebbe ciò che si può chiamare la psicologia soggettiva del misticismo.

La prima cosa che farebbe scoprire un simile studio, è la notevole maniera colla quale i mistici concepiscono l'osservazione interna o introspezione. Spesso s'intende, per questo modo di conoscenza, un'osservazione analoga all' osservazione esterna, cioè tendente ad afferrare, nella loro forma immediatamente data, tanto i fatti di coscienza come le relazioni che vi si manifestano. L'osservazione mistica non è così. Non si contenta di guardare

la superficie dell'anima; approfondisce. Il mistico crede che, collo sforzo della sua riflessione, può penetrare sempre più avanti nel suo essere interiore. Egli vorrebbe giungere a toccarne il fondo. Per lui il fare non è che il fenomeno dell'essere, e l'essere sfugge a questa coscienza superficiale, che basta alla nostra attività pratica e anche scientifica. Ci sono assai più cose nella nostra anima che non ne sogna la nostra filosofia. Vi son delle colpe nascoste che, a nostra insaputa, c'inclinano al male; ci sono forze indistruttibili e divine che ci permettono di rialzarci dalle nostre cadute. In una parola, sotto il cosciente c'è l'incosciente: vero fondo del nostro essere e di più in più accessibile a una coscienza che ricerca, metodicamente e con crescente intensità, le ragioni ultime dei nostri pensieri, i più segreti mobili delle nostre azioni.

Un secondo processo del metodo psicologico è messo pure in evidenza dalle pratiche mistiche: è l'esperimentazione interna. Si discute sulla possibilità di questa operazione. Tutta la vita mistica non è che una serie d'esperienze. Il problema generale consiste, data l'idea astratta di certi sentimenti, di certi stati d'animo, nel realizzare nell'anima questi sentimenti, questi stati d'animo. « Voi aspettate — esclama Pascal — per lasciare i piaceri che abbiate la fede. Ma io vi dico: Avreste preso la fede se voi aveste lasciato i piaceri. Sta a voi cominciare. Voi potete abbandonare i piaceri e provare se ciò che vi dico è vero ».

Mentre che, secondo l' opinione comune, noi disponiamo, in una certa misura, delle nostre azioni ma poco o punto dei nostri sentimenti, e non possiamo, per esempio, amare a volontà, il mistico, il quale non apprezza le azioni che in quanto traducono un sentimento, s' applica a suscitare in sè stesso, con l' aiuto delle condizioni morali o fisiche sulle quali abbiamo presa, i sentimenti di cui s' alimenta la vera vita dell' anima.

Se dall' esame del metodo passiamo a quello dei resultati siamo colpiti innanzi tutto dal rapporto che il mistico stabilisce fra la conoscenza e il sentimento o l' azione. Questa è primitiva, la conoscenza ne dipende e viene dopo di essa. *Tantum intelligitur Deus quantum diligitur*. L' azione è rivelatrice della potenza, l' amore è visione. Il modo della nostra attività determina il punto di vista e la portata della nostra intelligenza, perchè i principii di questa non sono che il riassunto della nostra esperienza. Non si vede che ciò che si conosce, non si conosce che quel che si fa.

Questa concezione dell' origine della conoscenza porta il mistico a trasformare, in maniera generale, i rapporti apparenti d' esteriorità e di trascendenza in rapporti d' interiorità e d' immanenza. La nozione del Dio creatore e signore, verso il quale chiama il mondo dal fondo del suo nulla, si risolve in quella della grazia, o azione divina presente dentro di noi: e la grazia, a poco a poco, diventa, non più soltanto il sostegno e la legge della nostra libertà, ma questa libertà medesima, scôrta o pre-

sentita nel suo fondo di spontaneità, superiore alle sue condizioni temporali di determinazione. In ogni cosa, il determinato, il finito, il reale non è che il simbolo imperfetto e fuggitivo dell' infinito e dell' ideale.

La libertà che il mistico è così portato a porre come origine vera dell' azione e della conoscenza, non potrebbe essere, d' altra parte, ai suoi occhi, la forma astratta d' un principio in sè stesso indeterminato. La sua esperienza intima gli fa sentire in essa l' infinita generosità dell' amore; perchè l' amore vero non ha bisogno di motivi, di condizioni, per darsi e consacrarsi. Esso non rende il medesimo per il medesimo, non aspetta che si sia meritato per spandersi. Esso dà *ex abundantia cordis,* per pura bontà, senza pesare, senza contare. Questo amore, non di sè in altrui, ma d' altrui in sè, amor pieno e fecondo in cui l' essere si realizza dandosi, è, agli occhi del mistico, il vero motore dell' universo.

« La vergine eterna — ha detto Goethe in bei versi spesso tradotti in modo ridicolo — l' amore di devozione e di sacrificio che è l' essenza divina del femminino, ci tira a sè verso le altezze »:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Questo amore ideale è il fondo dell' essere e il fondo di noi stessi. Noi non siamo dunque, malgrado le apparenze, stranieri gli uni agli altri. « Insensato — diceva Victor Hugo — che credi

che io non son te! » Invano i corpi, che son nello spazio, oppongono al nostro desiderio di pensare e di sentirsi in comune l'impenetrabilità e l'irriducibilità della materia. Fin da questa vita le anime si cercano e si trovano. Non è forse vera, la bella parola di Uhland, tradotta così da Longfellow:

> Yet what binds us, friend to friend,
> But that soul with soul can blend?

Questa dottrina d'una comunanza originaria delle anime, d'un principio di vita, uno, infinito e perfetto, in cui possiamo riunirci, ritrovarci e raggiungere ognuno il nostro più completo sviluppo, non a spese degli altri esseri, ma grazie al loro sviluppo medesimo, principio che l'umanità chiama Dio, questa dottrina ci appare come il termine a cui fanno capo tutte le esperienze e tutte le riflessioni dei mistici.

III

Tali sarebbero i lineamenti d'una psicologia soggettiva del misticismo. La notevole coordinazione di queste idee, la loro efficacità sulle intelligenze e le volontà ne dimostrano indubbiamente l'interesse e il valore, ma noi non possiamo fare a meno di domandarci cosa ne resterebbe, se si considerassero non più dal di dentro, dal punto di vista dello stesso mistico, ma dal di fuori, dal punto di vista del puro dotto, osservatore imparziale e indifferente della natura umana. Quegli

oggetti meravigliosi a cui s' appiglia il mistico, esistono davvero o non son altro che prodotti della sua immaginazione, delle proiezioni soggettive dei suoi stati d' anima? Questi medesimi stati d' anima hanno, come crede il mistico, qualcosa di speciale, di superiore, o non son altro che varietà di fenomeni volgari o anche morbosi? Studiare queste questioni significa entrare nella psicologia oggettiva del misticismo.

Se a questo proposito si consultasse lo stesso mistico credo che la darebbe vinta di primo acchito al più intransigente obiettivismo. Perchè egli dichiara, per conto proprio, che, visti dal di fuori, i fenomeni mistici non esistono come tali e che non prendono il loro significato che nella coscienza del mistico, come espressioni della vita medesima che si svolge in fondo alla sua anima. Il mistico crede che le facoltà non entrano in azione che in coloro che le esercitano, e che c' è un modo di conoscenza ch' è una proprietà dell' amore. Per colui che osserva senza amare questa conoscenza è impossibile.

A colui che, ponendosi da un punto di vista puramente obiettivo, nega la realtà delle cose spirituali, il mistico risponderebbe, come Faust a Mefistofele: *In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden* « In ciò che non è nulla ai tuoi occhi io spero di trovare il tutto! »

Ora sembra che, considerando le cose dal di fuori, si debban ricondurre i fenomeni mistici a due malattie dello spirito che, infatti, non sembrano

compatibili con la realtà degli oggetti del misticismo, cioè: l'autosuggestione e il monoideismo.

Tutta la vita del mistico è autosuggestione. Lui stesso lo sa e di questo processo fa il suo metodo. Prima di tutto egli si dà una certa idea, e in seguito impiega tutti i mezzi che s'offrono a lui per trasformare questa idea in forza, in sentimento, in desiderio, in realtà intima e sostanziale. Egli si suggerisce di trovare spregevoli le gioie terrestri in cui si compiaceva, e infinite le gioie spirituali, che gli parevan vuote. Esso non è soddisfatto che quando l'idea, che dapprima gli era esterna, s'è incorporata nella sua anima e nelle sue membra.

E così pure questa idea deve, nella mente del mistico, per la sua eccellenza, cancellar tutte le altre. Il mistico lavora lui stesso a liberare la sua anima da tutti i pensieri estranei, e crede d'esser giunto al termine dei suoi sforzi quando, nell'estasi, una sola idea occupa, senza rivali, tutto il campo della sua coscienza.

Autosuggestione e monoideismo: obiettivamente non c'è niente di più nelle manifestazioni del misticismo. Si dirà per questo che non si deve vedere in esse che illusioni individuali, senza alcuna realtà, senza nessun valore universale? Una tal conclusione sarebbe troppo sommaria.

Senza dubbio l'autosuggestione e il monoideismo si presentano spesso come stati speciali, anormali o patologici, ma non sempre è così. Anche l'uomo di genio è posseduto da un'idea, si suggestiona per trovarla grande e bella, e arriva ad agire come

automaticamente secondo questa idea. E non è soltanto l'uomo di genio, ancora vicino al mistico, che offre esempi di autosuggestione e di monoideismo. Questi due fenomeni si trovano in ogni uomo d'azione, in tutti coloro che si danno a una causa, a una missione, a un compito. Io credo bene che l'uno e l'altro sono, in definitiva, le condizioni d'esistenza per ogni uomo che riflette. Perchè vivere, lottare, lavorare, sforzarsi, se la nostra vita non ha alcun valore? E come esser sicuri che la nostra vita ha un valore, che l'universo è interessato alla conservazione di questa effimera riunione di atomi che costituisce la nostra individualità, se l'autosuggestione non viene a colmare le lacune della conoscenza? Io mi approvo del tenere alla vita perchè m'immagino che son buono a qualcosa. E la concentrazione delle nostre facoltà sopra un'idea unica non è, in generale, la condizione, il principio stesso dell'azione? Le nostre idee cessano d'esser idee pure a misura che divengono esclusive, per trarre ad esse le forze vive dell'anima e cambiarsi in volontà e in atti.

Perciò non s'è detto niente che determini il valore del misticismo quando s'è riportato all'autosuggestione e al monoideismo. Tutto dipende dal valore dell'idea che il mistico propone alla coscienza come oggetto supremo ed esclusivo. Questa idea è l'espressione più o meno simbolica d'una realtà, forse inaccessibile, ma riconoscibile ai suoi effetti potenti e benefici, come l'idea del

divino presente e assente, alla quale Beethoven riportava le sue sublimi creazioni; o deve essere assimilata ai vani miraggi in cui si compiacciono le immaginazioni malate? Sembra che l'idea mistica, presa nel suo significato essenziale, sia di quelle che non si posson trattare come semplici stati d'anima, del tutto relativi e soggettivi. Il solo fatto ch'essa esiste con i caratteri che abbiamo segnalati, il fatto che un gran numero d'uomini, fra i quali uomini superiori, si sian consacrati ad essa e ne abbian vissuto, posa al psicologo e al filosofo, fra gli altri problemi, i due seguenti:

In primo luogo, c'è per noi, come esseri coscienti oltre la vita individuale, una vita universale possibile, e, in una certa misura, già reale? La nostra coscienza riflessa e distinta, secondo la quale siamo esterni gli uni agli altri, è una realtà assoluta, o un semplice fenomeno, sotto il quale si nasconde la penetrazione universale delle anime in un principio unico?

In secondo luogo, se ci sono dunque per noi due esistenze, una svolta e immediatamente visibile, — l'esistenza individuale; l'altra ancora quasi incosciente ma superiore — l'esistenza universale; qual'è il rapporto di queste due esistenze, e qual metodo dobbiamo seguire per portar la seconda alla piena realtà?

Molti mistici si attengono al metodo ascetico, cioè considerano le due esistenze come contradittorie fra loro, e fanno dell'abolizione di una la condizione dello sviluppo dell'altra. In questo

sistema niente comunione senza distruzione degli individui; niente città divina senza l'annientamento della città umana e naturale.

Il misticismo, nonostante, suggerisce l'idea di un altro metodo. Se fin da ora la vita individuale ed egoista non è la sola che esiste in noi, se di già noi siamo segretamente uniti gli uni agli altri per la nostra partecipazione comune alla vita dello spirito universale, non si può stabilire una incompatibilità fra la vita individuale e la vita universale. Esse son conciliabili, perchè in fondo, in una certa misura, son già conciliate. Sarebbe possibile, in questo caso, sorpassare la natura senza uscire dalla natura. Le coscienze individuali potrebbero, senza spezzarsi, ingrandirsi e rendersi penetrabili le une coll'altre. E sarebbe dato all'umanità diventare una, senza che gli individui, le famiglie, le nazioni, i gruppi che hanno di già un' unità e di cui l'esistenza è bella e buona, fossero condannate per questo a scomparire. L'idea di Pascal sarebbe realizzabile: « L'unità e la moltitudine. Errore di escludere una delle due ».

Se queste riflessioni hanno qualche fondamento sembra che uno studio largo e completo del misticismo non offra soltanto un interesse di curiosità, anche scientifica, ma interessi anche, molto direttamente, la vita e il destino degli individui e dell'umanità.

LA MORALE DI KANT E IL TEMPO PRESENTE

Se la parte dell' opera di Kant relativa alla conoscenza teorica è generalmente accettata dai filosofi contemporanei, soprattutto, bisogna dirlo, per il suo lato negativo o limitativo, par che non succeda lo stesso della sua filosofia morale, di cui, anzi, i principii incontrano spesso radicali contrasti. Si nega che questa filosofia conservi un reale valore per le menti iniziate alla scienza e alla critica d' oggi e in questo senso se ne respingono il metodo, i principii e le conclusioni.

Il metodo, si dice, è sempre scolastico e astratto: è un' analisi di concetti, è lo sviluppo di principii posti a priori, e non la ricerca induttiva delle leggi immanenti ai fatti stessi. Prima di tutto i principii si riducono a un formalismo vuoto e sterile da cui non si può trarre che questa formula astratta: tu devi — senza esser mai capaci di definire ciò che si deve; in secondo luogo, a un assolutismo dispotico e arbitrario, che comanda categoricamente, menando vanto di non dar nessuna ragione; in

terzo luogo a un misticismo che prescrive di credere senza comprendere, e facendo della stessa intelligibilità un segno di verità e dignità superiori. Infine il sistema, fondato su nozioni metafisiche, va a finire in un individualismo astratto, e tende a staccare l'uomo dalla società e dalla natura date, per spingerlo a cercare la sua salute in una vita immaginaria, nel seno d'un preteso mondo soprasensibile.

Per tutti questi caratteri, concludono questi critici, la morale Kantiana rassomiglia a un dogma senza rivelazione, ed a un giudeocristianesimo che si vergogna, più che ad una morale laica, veramente filosofica e moderna.

I

Questi rimproveri — ben differenti da quelli che assalirono, quand'era vivo, l'autore della *Religione nei limiti della ragion pura,* — riposano, pare, sopra un'interpretazione soggettiva, piuttosto che sopra un esame storico e critico delle dottrine del filosofo. Per sapere fino a qual punto son fondati bisogna cominciare col comprender le tesi di Kant nel senso in cui le ha intese lui stesso.

Il metodo che ha seguito è legato all'oggetto ch'egli aveva in vista. Questo fine non consisteva nel ricercare come, nel fatto, gli uomini si conducono, e a comporre dei trattati di geografia morale. Egli voleva sapere se l'imperativo della morale

non è che un fatto bruto, comando arbitrario o suggestione del sentimento, o se poggia su ragioni valide per ogni intelligenza. E voleva sapere se i principii della morale son propriamente speciali e isolati, e in certo modo sospesi nel vuoto, o se si possan riattaccare con qualche legame ai principii della scienza propriamente detta, cioè della conoscenza teorica della natura. Questioni metafisiche, senza dubbio, ma a cui è impossibile sfuggire, se si vuole che l'uomo possa agire secondo ragione e non per un semplice cieco impulso.

Per trattarne Kant non poteva starsene all'esperienza, che gli avrebbe dato ciò che è, non ciò che dev'essere — dei principii di fisica, non di morale. D'altra parte la *Critica della ragion pura* aveva relegato nell'inconoscibile il mondo soprasensibile, in cui i metafisici credevano di trovar la soluzione del problema. La morale oscillava dunque tra cielo e terra, senza un punto d'appoggio possibile o conoscibile?

Intanto la *Critica della ragion pura*, mentre aveva dimostrato l'impotenza della nostra ragione a conoscere il soprasensibile, aveva stabilito la realtà e la potenza propria di questa ragione medesima, come attività presupposta dalla nostra stessa esperienza e scienza. Essa aveva additato, anzi, la sproporzione che c'è tra la ragione e il solo oggetto di cui dispone, l'oggetto sensibile, mostrando come questa ragione suscita il progresso indefinito della scienza per il compito irrealizzabile che gli impone,

di soddisfare, cioè, colla sistemazione dei fenomeni, alla sua idea dell' incondizionato. Allora la stessa ragione, considerata come tratto d'unione fra il sensibile e il soprasensibile, fra il dato e l'inaccessibile, non poteva fornire il fondamento della morale? Essa crea la scienza sforzandosi di ordinare sotto le sue leggi gli oggetti dati. Se si potesse dimostrare che da sè sola, indipendentemente dalla sua applicazione agli oggetti sensibili, è capace di agire, di esprimersi in qualche modo, di realizzarsi come ragion pura pratica, l' azione che così ne procederebbe immediatamente e direttamente non risponderebbe alle condizioni della moralità?

In seguito a queste considerazioni Kant ricercò, da una parte, analiticamente, quali principii sono, in fatto, implicati nei giudizi degli uomini in materia morale, e trovò che questi principii non erano altro che le massime che esprimono l' essenza universale della ragione; d' altra parte, appoggiandosi sulla stessa nozione della ragione che aveva tirato fuori la *Critica della ragion pura,* dimostrò sinteticamente come questa stessa ragione, come ragione pura, poteva generare e diventar pratica, metodo sottile, di certo, ma che non rassomiglia alla dialettica della Scuola. Metodo che tende, in fondo, a giustificare nella sua pienezza l' antica ambizione dei filosofi: *Ζῆν κατὰ λόγον:* far della ragione una forza, e l' anima stessa della vita morale.

Per ciò che riguarda i principii della dottrina, si

denunzia, prima di tutto, lo stretto formalismo che, a quanto si dice, la caratterizza. È importante notare che il comando morale, secondo Kant, s' applica, non alla determinazione della volontà, presa nel suo insieme, ma, esclusivamente, al motivo propriamente detto *(Beweg-grund)* di questa determinazione. Soltanto di questa ragione ultima Kant afferma che si deve trovarla nella pura rappresentazione della legge, senza aggiunta di nessuna maniera. Ma l' imperativo categorico della morale non esclude affatto, secondo lui, gli imperativi ipotetici della prudenza. Esso li domina come un fattore di un altro ordine, come la forma della bellezza si aggiunge agli oggetti materiali senza modificare la loro utilità. E forse non è tanto facile come suppongono certi critici, di fare a meno, nella spiegazione della morale, di questo principio speciale in cui parecchi non voglion vedere che un' invenzione del filosofo. Infatti, l' idea pura del dovere è sempre più chiara ai nostri occhi che l' idea della materia che vi associamo; e per chi senta fino in fondo le condizioni dell' atto morale, pare che ciò che lo determina, in ultima analisi, è l' idea di una necessità speciale, alla quale non dobbiamo cercar di sottrarci. Prima vogliamo fare il nostro dovere e poi cerchiamo in che consiste.

Ma Kant non ha, precisamente, omesso questa seconda questione o non s' è messo nell' impossibilità di risponderci ?

Se gli si fa questo rimprovero, si è che si ritiene

insignificante il criterio dell'azione morale ch'egli ha proposto e che si riassume così: possibilità di erigere la massima d'una determinazione data, in legge universale per le volontà ragionevoli. Ma questo principio non è del tutto privo di valore. Esso sostituisce alla virtù dell'antico savio, che era il privilegio di alcune nature elette, un tipo di moralità che, da una parte, è a portata di tutti gli uomini indistintamente, e che, d'altra parte, tende a creare, per l'accordo dell'insieme delle volontà ragionevoli, una repubblica di personalità, che sorpassa in grandezza la più alta perfezione degli individui più favoriti. Il criterio dell'universalizzazione possibile è gravido d'importantissime conseguenze, se si pensa seriamente ad applicarlo.

E nella sua *Critica della ragion pratica* Kant mostra come, partendo dalla forma pura che è, secondo lui, il principio primo della morale, si può dedurne dei principii sempre più concreti e materiali. Questa deduzione sarebbe, senza dubbio, illusoria, se la ragione umana non disponesse, per i suoi concetti, d'un altro principio di sviluppo che l'analisi della logica classica. Ma Kant, precisamente, ha fatto vedere, nella ragione umana, una facoltà capace di operare delle sintesi *a priori*. E qui fa appello a questa facoltà, e mostra come il principio della morale si arricchisca per via di sintesi successive.

Il primo termine è la ragione pura in quanto si propone di diventar pratica. Unita alla volontà essa posa una legge morale. Poi la combinazione

della legge e dell' intelligenza genera la nozione d' oggetto morale, il quale si definisce colla realizzazione della personalità. La sintesi della legge e della sensibilità è il rispetto o sentimento morale. Poi, introducendo nella teoria della morale i resultati della critica della ragion pura, Kant opera la sintesi della volontà morale e del noumeno, di cui la critica ha dimostrato la possibilità; e questa sintesi è la libertà. Infine la sintesi della ragione speculativa e della ragion pratica fornisce il concetto di bene supremo, il quale, se si cercano le sue condizioni, conduce ai postulati dell' immortalità e d' Iddio, concepiti da un punto di vista pratico.

Così si svolge la dottrina e non si può negare che fa capo a proposizioni molto importanti. Ma si continua a sentirsi respinti a causa del carattere imperativo del primo principio, di questa consegna iniziale che pretende imporsi senza dire le sue ragioni. *Sic volo, sic jubeo:* Kant stesso esprime con queste parole la forma di comando propria della legge morale.

Prima di tutto conviene notare che Kant non trascrive qui la fine del verso di Giovenale: *sit pro ratione voluntas.* E infatti sarebbe strano che quest' ordine fosse dato da una volontà arbitraria, quando in realtà, nel sistema di Kant, lo detta la stessa ragione. Quanto al tono di comando che prende la ragione si spiega senza fatica, se si considera che qui la ragione non si rivolge alla volontà già ragionevole e morale ma a quella

volontà schiava dei sensi e dell' amor di sè, che si trova prima dinanzi a una volontà incapace di suscitare in sè stessa il più piccolo desiderio di conformarsi alla legge. Il paradosso che si può forse additare nel fondo di questa dottrina non è l' ammettere un comando senza ragione, poichè il comando di cui si tratta è della ragione stessa, ma piuttosto l' ipotesi d' una sensibilità talmente isolata dall' intelletto e talmente padrona della mente umana, che la ragione non possa trovare in essa nessun' eco, e sia ridotta a imporre la sua autorità dal di fuori, come a un essere del tutto eterogeneo. Ma, secondo lo stesso Kant, a misura che la volontà dell' uomo si lascia penetrare dalla ragione, il comando morale gli appare com' è, vale a dire come la legge dettata dalla ragione, in vista della sua realizzazione nella vita umana.

Ma che importa? aggiungono i contradittori. Tutta questa dottrina, per quanto alta si ritenga, non è viziata nella sua stessa sorgente? Poichè essa non è propriamente filosofica, ma lo stesso Kant la sospende a un atto di fede. E si aggiunge spesso che questa fede non è altro, in fondo, che la fede religiosa, giudeo-cristiana o pietista, staccata dal suo oggetto.

Si sa che Kant ha definito con cura il genere di convinzione al quale, secondo lui, danno luogo le nozioni morali. È, dice egli, una credenza razionale pura pratica; *ein reiner praktischer Vernunftglaube*. Infatti non voleva chiamar conoscenze,

nel senso proprio della parola, altro che le nozioni fondate sull' esperienza, sulla percezione dei fenomeni; e non ammetteva che oggetti come il dovere, la libertà, la realizzazione della ragione nel seno della volontà potessero mai esser afferrati, come dei fenomeni, dai nostri sensi, esterni o interni. Perciò chiama credenza l' affermazione che lo spirito fa di questi oggetti. Ma questa credenza è razionale e non sentimentale, giacchè s' appoggia su delle dimostrazioni, ed esclude ogni istruzione. E non riposa più sul sentimento che sui sensi. È una fede, certo, poichè è l' adesione dello spirito a una affermazione che non si può verificare materialmente, è la fede nella realtà, nella efficacità, nel regno possibile della ragione. Che coloro che son ben risoluti a non tener per reali soltanto le forze meccaniche gettino la prima pietra all' apostolo della ragione!

Che dire, infine, del rimprovero rivolto a Kant di condurre a un individualismo egoista e alla diserzione dal mondo reale?

Quando si condanna sommariamente ciò che si chiama l' individualismo di Kant, si confonde persona e individuo. Per suo conto egli distingueva questi due termini. L' individualità, per lui, riposava sulla sensibilità, e fu il tratto dominante e il colpo audace della sua dottrina di voler che la ragione si staccasse interamente dalla sensibilità e governasse l' uomo da sè sola, colla sua legge d' universalità. La persona, al rovescio dell' individuo, era precisamente per lui la volontà sotto-

messa alla legge d'universalità e di comunanza colla quale si esprime la ragion pura. L'individuo si manifesta come tale opponendosi agli altri individui: non si conquista la personalità che collaborando colle altre persone all'avvento della repubblica degli esseri ragionevoli. Ragione e sensi, universale e particolare — il secondo termine non acquista legittimità e valore che in quanto si pone sotto le leggi del primo: ecco il principio che si ritrova in tutte le dottrine di Kant.

Non ne segue che egli disprezza il mondo dei sensi, e ordina all'uomo di andarsene, per cercarsi un destino in un mondo trascendente?

Tale non era, certo, l' ultima parola di Kant e si sa ch'egli condannava l'ascetismo. Il suo metodo era essenzialmente sintetico. Dopo aver distinto, opposto, separato, egli si sforzava di riunire. E quando non vedeva il modo di ricollegare i termini eterogenei ponendoli sul medesimo piano, li conciliava per subordinazione, facendoli dipendere l'uno dall'altro secondo una relazione più o meno analoga al rapporto di causalità. Tale fu precisamente la relazione ch' egli concepì fra il mondo dato e la repubblica delle volontà libere. Gli parve che la ragione esigesse che il mondo sensibile accettasse l'impero del mondo morale e si modificasse sotto la sua influenza. E la credenza in Dio non fu altra cosa, ai suoi occhi, che l'espressione concreta di questa esigenza della ragione. Allora, egli non temè di ammettere ch'era nello stesso mondo dato, e per mezzo dei suoi poteri,

che l'uomo doveva lavorare a realizzare l'ideale morale. Ed egli concepì la storia dell'umanità come manifestazione dello sviluppo della libertà attraverso la natura: egli esortò gli uomini a stabilire, per mezzo della pace perpetua, il regno della ragione e della libertà nelle istituzioni come nelle coscienze.

II

Se tali sono, in realtà, le opinioni di Kant sui punti ai quali ci richiama la critica, non è affatto evidente che la morale Kantiana sia legata a uno stato d'animo ormai scomparso, e non possa interessarci che da un punto di vista puramente storico.

Non c'è, prima di tutto, una somiglianza impressionante fra la maniera colla quale Kant ha posto il problema e i termini coi quali si pone per noi anche oggi? Con Kant, se non m'inganno, noi riteniamo come inaccessibile alle facoltà umane la conoscenza di un mondo soprannaturale da cui si vedrebbero uscire analiticamente i principii della morale. D'altra parte non possiamo rassegnarci a non cercare, per questi principii, una base che non siano i fatti e il reale, tali che ci son dati dall'esperienza. Nelle nostre affermazioni relative alla morale si ritrovano, più o meno espliciti, dei postulati che suppongono l'idea d'un ordine di cose superiore alla realtà data. Come togliere questa contraddizione? Come Kant noi non consentiamo a rifugiarci nella fede, nel sentimento, nel foro

interiore della coscienza, in cui il credente, senza dubbio, è al sicuro da ogni attacco, ma dove gli manca il mezzo di distinguere uno stato di animo soggettivo e individuale da una certezza valida per tutte le intelligenze. Non è, allora, interessante per noi studiare il tentativo che ha fatto Kant per trovare nelle proprietà e nel potere della ragione stessa, la soluzione del problema?

Quanto alla dottrina propriamente detta, essa risponde in maniera notevole a qualcuna delle nostre più care preoccupazioni. Kant ripeteva che aveva imparato da Rousseau a stimare l'uomo in quanto uomo, indipendentemente dal suo sapere, visto che in ogni uomo risiede l' attitudine a diventare una persona. Messosi in questa via, non ci fu niente che gli stesse più a cuore che il concepire il valore morale, da una parte come il più alto che esiste, d' altra parte come egualmente accessibile a tutti gli uomini. Non più eletti, non privilegiati: non più distinzione tra una razza divina e una razza volgare. Il più umile è capace di eroismo morale, e il più grande è sottoposto alle peggiori cadute se comincia a rilassarsi. E l' oggetto ch' è così proposto a tutti come il principio della più alta dignità, è la realizzazione della personalità perfetta e insieme della libertà e unione delle anime. Cosa c' è di più conforme alle idee più moderne, che questa cura di chiamare tutti gli uomini, indistintamente, a fare, nelle sue più nobili parti, il loro mestiere di uomo, e a riconoscere come prescrizioni morali solo quelle che,

secondo il giudizio della ragione, sono suscettibili d'essere universalizzate?

Si opporrà che il punto di partenza di tutta questa morale è la nozione di dovere, e che questa nozione non appare più alle nostre coscienze illuminate e liberate che la forma vuota e il residuo astratto di sedicenti ordini rivelati? Ragionando così si taglia senza esame, nel senso del dogmatismo pre-critico, il problema medesimo che pone il criticismo di Kant: è la credenza in Dio e nel soprannaturale che è la causa della nostra credenza nel dovere, o non è piuttosto la credenza nel dovere, che, seguita nelle sue conseguenze, ha determinato e determina la credenza in Dio? Sta di fatto che non è punto evidente che la nostra società moderna sia disposta a rinunciare all'idea del dovere. Anzi essa ci vede, insieme a Kant, una manifestazione spontanea della ragione, che, in nome della sua universalità e del suo primato, dichiara che deve e vuol regnare sulle azioni umane: affermazione che si traduce, logicamente, nella coscienza egoista ed inerte degli individui, in un sentimento e un'idea di obbligazione interna. E come non riconoscere, dato che i progressi della scienza e della civiltà accrescono ogni giorno la potenza dell'uomo, ch'è sempre più necessario, nella stessa proporzione, di renderlo attento e docile a questo comando della ragione? Potere tutto ciò che si vuole conduce presto a volere tutto ciò che si può. La legittimità di un potere non si può misurare soltanto colla sua sola estensione. E quanto ai

sentimenti simpatici, o all'abitudine, o all'istruzione, o alla coercizione, come freno individuale e sociale, non s'è ancora dimostrato ch'esse permettano, secondo le parole d'un profondo e ardente educatore, di fare a meno dell'idea del dovere.

Infine l'andatura generale del sistema morale di Kant, che procede dalla forma alla materia, lungi dall'essere in opposizione colle nostre tendenze, vi appare, al contrario, singolarmente conforme. Noi pure sappiamo che siamo obbligati, che abbiamo un dovere da compiere, prima di sapere precisamente in che cosa consiste questo dovere. La morale non è per noi l'analisi pura e semplice di concetti ritenuti come dati nella nostra coscienza anche prima che abbiamo intrapreso di definirli. Bisogna cercare e saggiare, inventare e creare, per costituire quei concetti morali, di cui la realizzazione deve rendere più alta e felice la vita umana.

Questa invenzione, però, non si fa a caso. Se lo scopo è lontano e oscuro, e non si determina in qualche modo che per i fini più prossimi che c'è dato di proporci, il punto di partenza, in compenso, non è dubbio; e questo punto di partenza è l'idea di dovere o di legge morale.

In esso è il germe, il principio direttivo dello sviluppo che si tratta di realizzare. Sotto l'assillo dell'idea di dovere noi ci sforziamo di definire i nostri doveri. In questa opera non potremmo, è vero, starcene alle formule ancora troppo generali in cui s'è confinato Kant, e noi tentiamo in spe-

cial modo di ricollegare più strettamente di lui la vita naturale alla vita morale. Ma noi seguiamo, in somma, il metodo ch' egli prescrive. Noi non cerchiamo più la fonte della morale nella religione o nella fisica; noi non partiamo più dal primo principio o dalla materia della legge, per arrivare all' affermazione della sua esistenza e della sua natura. Ma, convinti che dobbiamo fare il nostro dovere, cerchiamo a cosa ci obbliga questa convinzione.

Se la morale Kantiana, è, così, in armonia con alcuni dei caratteri più salienti dello spirito moderno, non ne segue che possa e debba bastarci in tutto e per tutto. Sottoposta a una critica completa, essa lascerebbe apparire, senza dubbio, lo stesso lato debole dell' insieme della filosofia di Kant. Questa filosofia è sintetica, cioè comincia col posare dei termini concepiti come eterogenei e senza rapporto interno gli uni cogli altri: poi riunisce questi termini dal di fuori, per opera della ragione, che cerca, per mezzo di tali sintesi, di realizzare le sue idee. Ma il legame operato in questo modo resta esterno, e rassomiglia a una giusta-posizione di cose, più che ad una reciproca penetrazione di realtà viventi. E allora non basta che Kant operi la sintesi della volontà morale e della sensibilità per mezzo del concetto di rispetto e la sintesi della morale e della natura per mezzo del concetto della legge naturale come simbolo della legge morale: gli elementi di queste sintesi rimangono sempre estranei gli uni agli altri e l'or-

dine delle cose che costituisce il progresso della ragione sembra un accomodamento precario, poichè suppone eternamente, per prodursi e mantenersi, l'intervento di un *deus ex machina.* Si può dire che l'uomo diventa sempre migliore, se la sua sensibilità è soltanto tenuta dalle redini della ragione, senza poter mai fondersi e identificarsi con essa?

Non si tratta dunque, per noi, di sostituire la morale di Kant, come un altro idolo, agli idoli che Kant ha rovesciati. Ma è giusto riconoscere che le dottrine morali di Kant, intese nel senso che ha loro dato lui stesso, rispondono per parecchi versi alle preoccupazioni del pensiero contemporaneo, ed esprimono, anzi, in generale, alcune delle più essenziali ed alte tendenze della natura umana.

LA FILOSOFIA DI F. RAVAISSON

I

Nel 1833 Ravaisson, che allora aveva vent'anni, entrò nella carriera filosofica. Egli trionfò splendidamente in un concorso indetto dall'Accademia di Scienze Morali e Politiche sulla metafisica di Aristotile. Lo scopo di Vittor Cousin, scegliendo quel tema, era stato soprattutto quello di provocare delle ricerche erudite sul gran filosofo greco, prima oracolo delle intelligenze e allora caduto quasi in oblio. Quanto al cercare nello stesso tempo nella metafisica dello Stagirita un punto d'appoggio contro il materialismo di Broussais, contro il positivismo del Comte, di cui Blainville, Poinsot, Esquirol, salutavano gli inizii con entusiasmo, Cousin non ci pensò nemmeno. Giacchè egli stesso riteneva che, all'opposto di Platone, Aristotele aveva inclinato verso il sensualismo, e che la storia della scuola peripatetica attestava questa tendenza iniziale.

F. Ravaisson s'accostò al suo tema con piena libertà di spirito. Egli non chiese ad Aristotele che il significato e la tendenza della dottrina di Aristotele. Ma lo lesse tutto con una cura, un'erudizione, uno sforzo e una potenza di riflessione quali non si sarebbero aspettati da un giovanotto. Egli giunse a resultati molto diversi da quelli che prevedeva Cousin. Certamente, dice egli, all'opposto dei primi filosofi che pretendevano spiegar tutte le cose colla materia, Platone è venuto a mostrare che la materia non si comprende che con l'Idea. Ma Platone non ha varcata la soglia dello spiritualismo. Aristotele mostrò che la sua Idea, che non era, insomma, altro che il generale, lasciava inesplicabile un elemento essenziale dell'essere reale, cioè il movimento verso una forma determinata, la vita colla sua finalità, l'individualità. Ed egli cercò il primo principio nell'Intelligenza, fonte dell'Idea, attività veramente soprasensibile e reale. Ben lungi, dunque, dall'aver regredito verso il sensualismo e il materialismo, Aristotele ha sorpassato più completamente del suo maestro queste dottrine: egli è il vero fondatore della metafisica spiritualista. Si dirà che ne abbia trovata l'espressione perfetta e definitiva?

Se noi osserviamo il movimento della filosofia greca dopo Aristotele, vediamo gli Stoici e gli Empirici che, separando ciò che Aristotele aveva unito, prendendo gli uni l'atto e gli altri la potenza, e concependo il loro principio sotto forma materiale, impegnarsi, confrontando reciprocamente

le loro dottrine, in una lotta senza via d'uscita. Poi vengono i Neoplatonici, che, mal soddisfatti della νόησις aristotelica, pretendono elevarsi ancora più in alto, e ricadono in realtà nella filosofia dell' Idea, del generale, delle vuote astrazioni, che Aristotele aveva sorpassata.

Tale era la profonda e originale tesi a cui giunse Ravaisson. Ma, fin da questo tempo, se legge per conoscere e per comprendere; se entra, con una singolare penetrazione, nel pensiero di coloro che studia, non se ne sta a una ricostituzione storica dello sviluppo delle idee. Egli chiede ai grandi spiriti gli insegnamenti per andare innanzi nella conoscenza della verità, per stabilire i principii della filosofia teorica. La storia è, ai suoi occhi, come una dialettica vivente, che confuta le ipotesi false e leva fuori le idee vere e feconde. Or fin d'allora, al lume della filosofia greca, egli scopre che, in fondo, non ci sono che due sistemi possibili: il materialismo e lo spiritualismo. Quanto all' idealismo, non sapendo opporre alla filosofia della materia, la quale, almeno, afferra un essere reale, altro che astrazioni, rischia sempre di cadervi e di inabissarvisi. Nondimeno gli avvenimenti hanno mostrato che lo spiritualismo di Aristotele era imperfetto. Questo sistema nasconde un vizio radicale. Il filosofo, procedendo per analisi, ha cominciato col separare la potenza e l' atto e coll' opporli l'una all' altro come due vere entità concepibili ciascuna in sè e dopo determina i loro rapporti. Ma questi due termini, una volta così separati, non

possono più riunirsi. Il progresso della riflessione non conduce che ad opporli sempre di più, o a far rientrar l'uno nell'altro. Dunque ciò che resta da fare, dopo Aristotele, è di trovare un punto di vista, non più analitico ma sintetico, dall'alto del quale questi due termini, l'essere e l'uno, il reale e l'ideale, la potenza e l'atto, appariscano come solidali e inseparabili, e nello stesso tempo tutti e due veri e logicamente distinti. Questo punto di vista non sarebbe quello dell'anima vivente, che, invece di osservare le cose, o le Idee delle cose, rientra nel più profondo di sè stessa, e cerca di afferrare, usando tutte le sue potenze tanto attive che intellettuali, ciò che fa propriamente il suo essere e la sua attività? E l'aristotelismo non sarebbe come un'introduzione al cristianesimo, che precisamente, eccitando e nello stesso tempo illuminando in noi la vita spirituale, ci fa presentire, nel più profondo del nostro cuore, la personalità perfetta, la cui vita è eternamente coscienza, amore e condiscendenza?

II

Da quel momento Ravaisson cominciò ad eseguire il compito che il suo studio della filosofia di Aristotele gli aveva fatto concepire. E lavorava sempre a quest'opera quando, a ottantasette anni, la morte è andata a sorprenderlo.

Nella sua tesi sull'*Habitude* (1838) egli cerca se l'esistenza della materia colla sua passività e

il suo movimento macchinale, costituisce davvero il maggior ostacolo per una filosofia che tendesse a derivare dalla coscienza i primi principii dell' essere in generale. Egli osserva che il fenomeno dell' abitudine pone un tratto d' unione fra la materia e lo spirito; perchè, sotto la sua influenza, gli atti liberi dell' uno si avvicinano indefinitamente al movimento macchinale dell' altro. Qual' è, allora, il significato dell' abitudine? Prova essa che la materia si riconduce allo spirito o che lo spirito non è, in fondo, altro che materia? Se l' abitudine si spiega colla legge meccanica dell' inerzia dà ragione al materialismo. Se invece l' inerzia che vi si manifesta non si spiega che con un' attività analoga a quella dello spirito, allora è vero lo spiritualismo. Ora, secondo la solida ed elegante dimostrazione di Felice Ravaisson, ogni abitudine è necessariamente l' abitudine di un certo essere, dotato di una vera identità, e, per conseguenza, implica un' attività determinata, un' attività propriamente detta. Il resultato di questo studio è la concezione della materia come degradazione dello spirito o del me.

Che cosa è ora il me? Nell' articolo sulla filosofia contemporanea ch' egli scrisse nel 1840, in occasione della pubblicazione in francese dei *Frammenti di Hamilton*, Ravaisson tratta questo nuovo argomento. Egli è in presenza della dottrina scozzese secondo la quale la coscienza non raggiunge che fatti analoghi ai fatti fisici, e, per conseguenza, incapace quanto i sensi di afferrare l' essere, la

causa, il fondo sostanziale delle cose. Il suo esame della filosofia di Aristotele gli ha fatto vedere che, quando si concepisce il compito della filosofia come il cammino dal molteplice all' uno, dagli elementi al tutto, ci si mette nell' impossibilità di eseguirlo. I principii fondamentali, una volta posti come entità separate e concepibili di per sè stesse, non si lasciano più riunire. Così pure Felice Ravaisson ritiene che, una volta che i fenomeni son considerati a parte e isolati dall' essere, non c'è artificio che possa farne uscir l' essere e reintegrarlo. Il difetto del Kantismo fu di cercare se lo spirito ha il diritto di passare da ciò che appare a ciò ch' è in sè, come se ciò che appare fosse dato prima e separatamente. Ravaisson credeva che combattere quest' ipotesi significa prendersela proprio coll' errore radicale dello spiritualismo moderno, errore che lo condannava a ricadere, presto o tardi, nel materialismo.

Sulle orme di Biran, egli concepì una riflessione dell' anima in sè stessa, diversa da quella di Kant e degli scozzesi. Egli ritenne che l' origine dell' errore era nel partito preso di non fare appello che all' intelletto propriamente detto, alla facoltà dei concetti astratti e distinti, e che il vero metodo filosofico era la riflessione vivente in cui concorrono tutte le nostre facoltà, il cuore colla ragione, il sentimento coll' intelligenza. Il problema era, per l' uso di questo metodo, veramente metafisico, di afferrare la sostanza stessa dell' anima, nella sua verità e nella sua pienezza. Ora alla coscienza così

svegliata e che spiega tutti i suoi poteri, l'anima, secondo Ravaisson, prima si rivela come volontà, come sforzo, come ha visto Biran. Ma non basta. Lo sforzo, dal puro punto di vista della coscienza, non basta a sè stesso. Esso suppone finalità, dunque tendenza e desiderio. E lo stesso desiderio suppone il sentimento d'un'azione già cominciata, d'un'unione necessaria con un essere determinato, cioè l'amore. L'amore: questo è il fondo e la sostanza dell'anima. Io debbo andar fin là nella ricerca dell'essenza del me, e là debbo saper fermarmi. Giacchè pretendendo andar più lontano non potrei che regredire verso le forme vuote e le cause materiali.

Trovando così nel me, non soltanto il pensiero, ma l'attività e l'amore, ho io raggiunto, col sentimento del vero essere, lo stesso essere primo e assoluto?

Nella memoria sulla *Morale des Stoïciens* (1850) Ravaisson espone la fiera dottrina antica, la quale parte dal principio che la ragione è veramente il fondo di tutte le cose, e rende perciò eguale allo stesso Dio il savio in cui essa si realizza nella sua pienezza. Il saggio è Dio, poichè ha in sè stesso l'essenza della perfezione; egli è, anzi, in realtà, più grande d'Iddio perchè conquista da sè e col suo libero sforzo la saggezza che Dio ha passivamente per sua natura.

Orgogliosa pazzia, secondo Ravaisson. L'amore, fondo del nostro essere, in noi è imperfetto: è il bisogno dell'unione con un essere migliore di noi. È grande e potente nella misura in cui è abne-

gazione e sacrificio. Ma nello stesso tempo ci fa presentire cos' è l' essere perfetto di cui ci attesta la presenza. Questo essere è l' amore infinito, per conseguenza l' essere che si dà, che si sacrifica per una grazia del tutto gratuita, e che, col vuoto che fa così in sè stesso, dà un' esistenza reale alle creature.

Così vengon gettate, sul terreno preparato da Aristotele, e grazie alla riflessione della coscienza vivente, le basi della vera metafisica della natura, dell' uomo e d' Iddio.

III

Quando, in occasione dell' esposizione universale del 1867, Ravaisson fu incaricato di scrivere un *Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e^ siècle,* egli vide in questo soggetto prima di tutto una materia storica molto interessante, di cui si trattava di trar fuori le parti essenziali e le idee madri, come aveva fatto altra volta per le opere di Aristotele; e in secondo luogo una pietra di paragone che gli permetterebbe di controllare il valore della sua filosofia. Per quanto sia scrupolosa ed attenta la riflessione di un pensatore solitario, essa rischia sempre di passare per il semplice lavoro di uno spirito individuale. Il dato, in metafisica, non offre un criterio preciso, come nelle scienze positive. Resta, come garanzia, l' accordo delle intelligenze. Perciò Ravaisson mentre riassumeva, con un' ampiezza d' informazioni, una sicurezza di sguardo e una potenza di concentrazione incom-

parabili le principali opere filosofiche del secolo, si chiese quali erano le tendenze di queste dottrine, se formavano un caos d' opinioni individuali contradittorie, o se vi si manifestava una certa convergenza, e, in questo caso, qual' era la meta verso la quale erano orientate. E trovò che, in generale, i nostri filosofi concepivano due maniere di spiegare le cose: una che ne cerca la ragione negli elementi di cui si compongono, facendo così dipendere la forma dalla materia, l' altra che posa il perfetto prima dell' imperfetto, il superiore avanti l' inferiore, il tutto prima delle parti. Siccome questa distinzione aleggiava in certo modo in tutti gli spiriti, gli sembrò che tutti, più o meno coscientemente, più o meno chiaramente, ma con tanta maggior precisione che il loro lavoro di riflessione aveva proceduto più innanzi, eran venuti a subordinare la spiegazione meccanista a quella finalista, e a concepire lo spirito vivente, cosciente e personale, come la ragione e il principio di tutto. Senza dubbio, considerando isolatamente questa o quella parte, questa o quella fase d' un sistema, si posson trovare delle eccezioni a questa legge. Ma se, come è giusto, si guardano i sistemi nel loro insieme, nella loro vita interna e nella loro tendenza generale, li vedremo tutti quanti attirati in qualche modo e penetrati più o meno profondamente dalla dottrina dello spirito universale.

Prendiamo, ad esempio, il positivismo di Augusto Conte. In principio egli riconduce il superiore all' inferiore, non mettendo fra questo e quello che

una differenza di complessità. Ma quando arriva allo studio degli esseri viventi, egli constata che certi fenomeni relativamente superiori, il moto, per esempio, e la sensazione, comandano dei fenomeni di ordine inferiore, che fanno, rispetto a loro, la parte di mezzi. E arriva a professare espressamente che in realtà è il superiore che spiega l'inferiore: è, infine, l'umanità che spiega la natura. Di qui, dice Ravaisson, al riconoscere nella perfezione un principio di azione efficace non c'è che un passo.

D'altra parte Vacherot si propone di rinchiudersi nell'idealismo. Il reale, diceva egli, si conosce: l'ideale si concepisce soltanto, e non può esistere. Ma se si guarda con qual forza Vacherot fa vedere che nessuna cosa limitata e imperfetta non si può comprendere senza l'infinità e la perfezione, quale realtà e quale efficacia attribuisce all'azione, la quale non par che sia un puro fenomeno, si vede a poco a poco il suo idealismo orientarsi verso lo spiritualismo.

Così pure il semispiritualismo di alcuni eclettici, che vorrebbero fare alla materia, al meccanismo, alla cosa bruta e impenetrabile una parte accanto allo spirito e alla finalità, sembra a Ravaisson come un equilibrio instabile, che tende continuamente a fissarsi, sia nel vero spiritualismo, sia nel materialismo.

O materialismo o spiritualismo: tale è l'alternativa che esce fuori dalla filosofia francese del XIX secolo. Ora la questione, ricondotta a questi

termini, è per metà risolta, perchè l'insufficienza del materialismo è generalmente accettata come evidente. Lo sforzo di Ravaisson tende dunque a dissolvere i vani sistemi che una persistente affezione per i sensi e la materia, ci induce a metter in mezzo tra lo spiritualismo e il materialismo. La storia della filosofia, secondo lui, opera di già da sè stessa questa semplificazione, e, pure da sè stessa, annuncia il trionfo universale della filosofia dello spirito.

Così la dottrina di Ravaisson, nello stesso tempo che trova nell'esame delle opere degli altri filosofi una preziosa conferma, si definisce e si stabilisce sempre meglio attraverso queste numerose ricerche. I punti essenziali vengon fuori, le prove si moltiplicano, l'espressione diviene più concisa e più ricca: un pensiero sempre più sicuro di sè stesso traduce idee sempre più alte in immagini sempre più belle e senza toglier niente della loro precisione.

IV

Nello stesso tempo che coltivò la filosofia pura, Ravaisson consacrò alle arti una parte considerevole della sua attività e della sua vita. Era con ciò infedele alla metafisica? Tale non era la sua intenzione, giacchè gli piaceva di citare quel detto di Descartes, che conviene di non dare all'esercizio dell'intelletto puro che la più piccola parte del proprio tempo, e riservarne la più grande per l'immaginazione ed i sensi.

E d' altra parte le arti non sono anch' esse degli sforzi dello spirito per afferrare e rendere ciò che v' è di più perfetto, d' eterno e d' essenziale nella natura e nell' uomo? E non possono anch' esse, come la storia della filosofia, o manifestazione dell' attività del pensiero propriamente detto, fornirci una pietra di paragone per giudicare le dottrine, degli insegnamenti per accrescere la nostra conoscenza del vero? Il genio è come una rivelazione naturale. Perchè non lo interrogheremo sulle sue intuizioni?

Ora qual' è la concezione delle cose che manifestano le creazioni del genio?

L' arte vuol assicurare alle sue opere l' immortalità; e il mezzo che impiega per giungervi è di vestirle di bellezza, come del carattere che, fra tutti, le renderà preziose. E non è soltanto nella sua forma, ma nella sua materia che l' arte celebra la potenza della bellezza. Essa sceglie i soggetti che la mostrano più forte della forza, della massa, della violenza. S' è vero che la *Venere di Milo* (1892) formava un gruppo con un guerriero simile al guerriero Borghese, essa è il simbolo del significato generale dell' arte. « Nel vedere la maniera colla quale Venere si volge verso il guerriero, s' indovina ch' ella gli ha rivolto or ora delle tenere parole alle quali attende risposta. E il contegno di lui indica che, pur con qualche esitazione, pertanto sta per cedere — che cede di già al persuasivo richiamo della dea ».

Cos' è, più precisamente, questa bellezza che

l' arte imita e rappresenta? È, prima di tutto, l' armonia, la perfetta docilità della materia rispetto alla forma. Non troppo pochi particolari: la forma sarebbe vuota; nè troppa varietà: la forma scoppierebbe. Per esser belle le cose devono esser viste, sia da lontano o dall' alto, sia, come dice Leonardo, con una luce velata e rara, che fa sparire nell' unità, a vantaggio della grandezza, l' eccesso della moltiplicità. La forma bella non è un composto che si possa fabbricare mettendo insieme, secondo una regola materiale, degli elementi geometrici. Il tipo di linea che l' arte preferisce è la linea serpentina, di cui la geometria non troverà mai l' equazione.

Vi son dei gradi nella bellezza. La proporzione non è la bellezza suprema. Più bella della bellezza propriamente detta è la grazia, espressione dell' amore. Le opere di bellezza superiore son quelle che hanno l' aria di amare. I capolavori della statuaria greca esprimono la simpatia, la bontà, la fraternità.

Ma c' è qualcosa di più grande ancora. Al disopra dell' amore di simpatia e pietà, c' è l' amore veramente eroico, l' amore che si dà, che si sacrifica, che si rinuncia per vivere in altrui. Questo amore non è più il bello ma la vera e prima fonte del bello, che gli stessi Greci non hanno conosciuto e che il cristianesimo ha rivelato.

Tali sono gli insegnamenti dell' arte. Essi confermano ed estendono le vedute della filosofia. Non per nulla questa, dopo aver distinto il modo

di spiegazione delle cose che parte dai materiali e quello che parte dalla forma e dall'unità concreta, giudica che solo il secondo è capace di soddisfare veramente la ragione. Ciò che la filosofia postulava, o dimostrava più o meno indirettamente, l'arte ce lo mostra. Essa sostituisce la dialettica e il lavoro della riflessione coll'intuizione. Mentre contempliamo la bellezza il nostro spirito ne sente l'azione potente e benefica. E conosce che il mondo è un poema di cui la bellezza è la chiave.

L'arte gli appare allora come superiore alla scienza. Perchè questa studia le condizioni della vita, della produzione, della creazione: l'arte manifesta la libera attività che si muove e giuoca in certo modo, in questi limiti. E nello stesso tempo ci dà il sentimento che questi stessi limiti, che ci sembravano un ostacolo esteriore imposto allo spirito, sono, in realtà, l'opera dello spirito.

L'arte è dunque superiore alla filosofia? E il pensiero metodico dei Platoni e degli Aristoteli deve nascondersi dinanzi a dei sentimenti che forse non sono che impressioni, sempre vaghe e personali? Nient'affatto. La filosofia s'ingrandisce accostandosi all'arte — non abdica a suo favore. È sempre la ragione che cerca e giudica. Ma riconoscendo il suo bene nelle intuizioni dell'artista essa le fa sue, le analizza e le interpetra. I dati dell'arte aiutano la coscienza a scoprire e comprendere ciò che porta in sè. Così lo stesso scienziato, quando la sua immaginazione gli offre un'ipotesi, per un non so qual senso dell'armonia

che sorpassa le sue deduzioni meccaniche, riconosce in essa ciò che cercava, se n' impadronisce e se l' assimila.

Alla luce dell' arte la filosofia si rende conto della parentela delle cose materiali col principio spirituale dell' universo. Le stesse leggi che producono i fenomeni meccanici e fisici della natura, realizzano, per mezzo di questi fenomeni, la bellezza. Ma la bellezza è lo spirito visibile: dunque la stessa materia è di già spirito.

I principii che troviamo nella nostra coscienza non sono pure idee, poichè ordinano il mondo: essi sono, non soltanto intelligibili, ma reali ed efficaci.

V

Nonostante l' arte medesima ci conduce a studiare una manifestazione dello spirito che la sorpassa. In un gran numero delle sue più belle opere non è fine a sè stessa ma fa la parte di strumento della religione. Ora anche la religione è una rivelazione delle credenze naturali della coscienza umana, rivelazione più spontanea, più popolare, più universale.

Fra le opere d' arte consacrate alla religione poche son così interessanti come i monumenti funerarii dell' antichità. L' analisi e l' interpretazione di questi monumenti è stato uno degli studii prediletti di Ravaisson. Egli si è dato a provare, contraddicendo un' opinione molto diffusa secondo la quale questi monumenti non rappresenterebbero

che delle scene della vita presente senza preoccupazione d'una vita futura, ch' essi hanno, in realtà, molto spesso, l' espressa destinazione di opporre all'idea della vita presente, che la morte termina, l'idea di un' altra vita perpetuamente felice. Questi monumenti son dunque una prova della credenza generale degli antichi Greci all' immortalità e ad una immortalità di pace e di felicità.

Un' altra manifestazione importante delle idee religiose dell' antichità consiste nei Misteri, per mezzo dei quali gli uomini pensavano di entrare in rapporti colla divinità. Qual era il significato dei Misteri? Non avevano altro scopo che di ingraziarsi degli Dei temibili e mal disposti? Secondo Ravaisson essi erano essenzialmente una celebrazione dei doni divini, un' introduzione alla vita divina. Essi tendevano a quell' unione con Dio, a quelle nozze mistiche che il cristianesimo ci fa intravedere come il termine dell' azione della grazia in noi.

Più precisi e più sublimi sono infatti gli insegnamenti del cristianesimo. Questa religione ci mostra, al disopra dell' amore di simpatia, che i Greci hanno attribuito ai loro Dei, un amore di condiscendenza, grazie al quale colui ch' è grande si fa umile per inalzare i piccoli fino a sè. Dono di sè stesso, abnegazione, sacrificio; tali sono i caratteri di questo amore superiore. E perchè è onnigenerosità è onnipotenza. La vita del mondo nasce dalla morte d' Iddio.

Fra le religioni antiche e la religione cristiana

non c'è d'altra parte, nessuna opposizione. Le prime non erano interamente rivolte verso la vita presente e materiale. Esse davano all'uomo il presentimento di una vita superiore, felice nella calma e nell'armonia. E il cristianesimo non è la condanna della natura. Esso la vede bella e buona, in tanto che è legata al suo creatore, che è suprema bellezza e suprema bontà.

Come la speculazione sull'arte, così lo studio delle religioni aiuta la filosofia. La divinità antica e soprattutto il Dio del cristianesimo son l'espressione in qualche modo visibile, di questo primo principio, volontà intelligente, amore infinito, che la coscienza trova in fondo a sè stessa. V'è accordo tra gli ultimi resultati della riflessione e le credenze spontanee di cui vive l'umanità.

Nello stesso tempo che si fortifica al contatto della religione, la filosofia ne riceve un nuovo sviluppo. Essa scorge più chiaramente che, per risolvere il problema che si pone e giungere a una spiegazione veramente razionale dell'universo, bisogna che ammetta l'esistenza in noi d'una facoltà di conoscere superiore all'intelletto, d'una facoltà d'intuizione che è ciò che si chiama comunemente la fede, il sentimento o il cuore. Giudicando dal punto di vista del cuore si vedono svanire le contradizioni sedicenti insolubili e dissiparsi le oscurità in apparenza impenetrabili.

Più fortemente, anche la filosofia, interrogandosi a proposito delle religioni, afferma la natura essenzialmente liberale del primo principio, l'unione

intima dell'anima con Dio medesimo, la presenza d'Iddio in noi. E per questo comprende sempre meglio che l'immortalità è l'attributo necessario dell'anima umana. Come perirebbe l'anima s'è unita a Dio per la sua stessa essenza?

Così Ravaisson concilia senza fatica la filosofia greca e la filosofia in generale colla religione, col cristianesimo. La filosofia, che cerca il principio dell'ordine e dell'armonia, è un incamminamento al cristianesimo che ne svela la sorgente. O piuttosto la filosofia s'ingrandisce e si nobilita assorbendo, dopo l'arte, la stessa religione sotto la sua forma più sublime. Senza cessar d'essere lo sviluppo della coscienza umana essa giunge al più alto grado d'universalità, di profondità e di chiarezza a cui le sia dato aspirare.

VI

La filosofia non deve restare puramente teorica. È il suo dovere e una prova necessaria, scendere nella pratica e farsi attiva. Ravaisson che, quando s'occupava d'arte o di religione, sembrava darsi tutto intero, benchè non cessasse di dominare l'una e l'altra come filosofo, s'è pure applicato alle questioni di educazione e d'insegnamento con una costanza e un ardore tali che, a considerarlo in questa occupazione, si sarebbe potuto crederlo disabituato dalle alte speculazioni metafisiche. Ma egli aveva sempre il suo pensiero di *derrière la tête:* egli credeva, secondo la sua filosofia, che le

dottrine più pratiche son quelle che son derivate dalle più alte sorgenti.

La sua cura principale era di raccomandare un'educazione liberale. Egli ci teneva a definire esattamente questo termine. Non si potrebbe chiamar liberale un'educazione che insegna agli individui a non contare ciascuno che su sè medesimo. Non è l'individualismo che fa la libertà, è il dono di sè, la liberalità. L'educazione veramente liberale è quella che libera gli uomini dalla peggiore delle servitù: l'egoismo.

L'insegnamento liberale non soffoca le intelligenze sotto la massa dei particolari, che non sono che l'inviluppo e come la materia della verità. Esso va dritto ai principii, che danno l'intelligenza delle cose; esso va ai principii più elevati che sono nello stesso tempo i meno numerosi, i più semplici e i più belli; ed educa l'alunno ad approfondire questi principii, in modo che penetrino nella sostanza della sua intelligenza. Ravaisson soleva ripetere questo passo di Leibniz: *Investigandum in unoquoque genere summum.* Bisogna, aggiungeva, non solo far comprendere ma fare amare ciò che s'insegna. Chi sa che la persuasione non sia il segreto del governo dell'universo?

Gli oggetti degli studii sono le scienze e le lettere. Tutte e due queste discipline sono indispensabili. Ma al disopra dell'insegnamento delle scienze che si riferiscono all'elemento materiale delle cose e che non ci concernono direttamente, Ravaisson poneva le lettere, che hanno per oggetto lo stesso

spirito, e tendono a esprimere in perfezione tutto ciò che contiene di grande e di bello. La filosofia è il coronamento degli studi. Penetrando più avanti di ogni altra ricerca nelle profondità dell' anima è la miglior sorgente d' intelligenza e d' amicizia. Tale era il tema dei discorsi di Ravaisson tutte le volte che si rivolgeva ai giovani. Nel 1873, in un discorso per la distribuzione dei premi al liceo *Louis le Grand*, egli diceva: « Lo scopo ultimo al quale tendono i diversi insegnamenti che vi sono impartiti non è di sviluppare in voi una magnanimità sdegnosa delle cose inferiori... ma di far di voi delle grandi anime, facendo di voi delle anime amanti; amanti, cioè piene di quell' amore, il solo vero... che non solo consente al sacrificio ma vi aspira e per il quale il sacrificio è la felicità ».

E da questi alti principii egli traeva conseguenze precise e veramente pratiche. Così in un articolo sull'*Educazione* pubblicato dalla *Revue Bleue* nel 1887, egli augurava prossimo il giorno in cui, sviluppandosi la liberalità contro l' egoismo, la lotta appassionata degli interessi in concorrenza cederebbe il posto a più nobili pensieri, il giorno in cui ridiventerebbe vero ciò che già fu vero e la volontà riflessa tornerebbe a ciò che fu l' ispirazione della volontà primitiva:

Privatus... census... brevis
Commune magnum.

Come mezzo di educazione Ravaisson preconizza particolarmente l' iniziazione all' arte, che ci

presenta nella bellezza l'immagine sensibile di quello spirito d'amore e di eroismo a cui si tratta d'inalzare le anime.

L'insegnamento dell'arte non deve esser dato da un punto di vista utilitario. Non per accostare di più gli spiriti alla materia, ma per dare al più umile la sua parte di vita ideale e di gioie delicate s'insegneranno gli elementi del disegno e della musica. Così ci si occuperà piuttosto di formare il gusto che di moltiplicare le conoscenze tecniche. E la stessa utilità vi troverà la sua convenienza, essendo la bellezza ciò che dà il valore agli oggetti industriali.

Partendo da questi principii Ravaisson s'è levato con energia contro il metodo che va dal tracciato o dall'imitazione a vista delle figure geometriche all'imitazione delle forme viventi. La vita, egli dice, sfida la più alta geometria. Gli Dei, secondo Chipiez, si son riservati il segreto del meglio dell'arte. Certo l'arte non può fare a meno della scienza. Ma l'utilità della scienza, secondo Leonardo da Vinci, è semplicemente negativa e preservatrice. La scienza non concorre in niente al positivo e all'essenziale dell'arte. Nell'insegnamento dell'arte, come in tutto, il meglio è il principio e il cominciamento. Lo scolare comincerà coll'osservazione e limitazione della figura umana, di cui ogni forma non è che una diminuzione.

Tali sono le principali vedute di Ravaisson sull'educazione. Esse procedono dall'esperienza e dal sentimento e nello stesso tempo dalla filosofia

e così sono una nuova conferma della fecondità e della verità della dottrina metafisica. Esse rischiarano anzi alcuni punti di questa dottrina. Esse mostrano che il principio della teoria è nello stesso tempo quello della pratica, e ch' è inutile cercare, come fece Kant, un fondamento alla morale fuori del fondamento della conoscenza. Se l' atto puro di Aristotele, che non era che la perfezione dell'intelligenza propriamente detta, era insufficiente per soddisfare ai bisogni pratici degli individui e delle società, lo spirito, considerato nella sua essenza, ch' è amore e sacrificio, fonda la pratica come la teoria. E la molla principale dell' azione non è l' intelletto logico, il quale non fornisce che regole proibitive, ma il cuore, l' entusiasmo, l' ispirazione che, senza violare queste regole, e ritrovandovisi, produce le opere buone e belle.

VII

Così mettendo le sue idee alle prese con gli insegnamenti dell'arte, della religione, della pratica, arricchendo costantemente il suo spirito con le letture, più diverse, più curiose e più approfondite, meditando a proposito delle più fuggitive conversazioni come dei più gravi avvenimenti, Ravaisson consacrò la sua vita intera a realizzare l' idea della sua giovinezza. Egli ripensava continuamente la sua filosofia, cercando di raggiungere un grado superiore di evidenza, di semplicità, d' ordine e di armonia. Egli teneva soprattutto a definire e chiarire

quell'idea del cuore come fonte superiore di conoscenza alla quale avevan fatto capo tutte le sue meditazioni. Aveva scritto a questo proposito, nel 1887, un profondo articolo sulla filosofia di Pascal. Egli voleva sapere da lui quali sono queste ragioni del cuore che la ragione non conosce. Egli s'inquietava nel vedere che Leibniz pareva non desiderar nulla al disopra della conoscenza analitica e puramente intellettuale. E persuaso, con Descartes e con Pascal, che la verità, ben afferrata, si può esporre brevemente e semplicemente, lavorava senza sosta a redigere in poche pagine ciò che doveva essere, nel suo pensiero, il suo testamento filosofico.

Per quanto perfette siano queste pagine esse non offrono l'immagine completa della filosofia di Ravaisson. Siccome la fonte della filosofia, secondo lui, era l'anima, la grazia e l'amore più che la ragione astratta, così il frutto delle meditazioni del filosofo era una vita, un'azione, un'armonia visibile, nello stesso tempo che un sistema d'idee ben legate. E infatti la persona stessa di Ravaisson è come l'atto, il compimento del pensiero che, nella sua filosofia scritta, aspira a realizzarsi.

Egli si distingueva subito per una grazia, una distinzione, una serenità sorridente che non scomparivano mai. Egli attirava per la sua buona grazia, e imponeva per la sua affinità fondamentale col nobile e il grande. Egli parlava con assoluta semplicità e probità, unicamente occupato di pensar giusto e di rendere il suo pensiero con fedeltà e

naturalezza, senza che si presentasse mai al suo spirito una parola ad effetto, un artificio di rettorica. Egli parlava di tutto e s'interessava ai piccoli divertimenti del mondo come alle grandi questioni della filosofia o della vita. Ma in tutte le cose egli vedeva il legame dell'ideale e del reale. Come gli antichi Greci, vedeva del divino dappertutto. Amava l'arte d'un amore di simpatia, cercando di unirsi in ispirito coi suoi genii più grandi. E si compiaceva di cercare da sè, col pennello o la stecca, le più belle forme, quelle che traducono nel modo più trasparente la vita, l'amore, la generosità. Soprattutto era scrittore. Egli esprimeva in frasi ampie e duttili, semplici e sapienti, eleganti e solide con un'aria di abbandono, e i rapporti logici delle idee e l'armonia estetica che ne compie la coordinazione e l'azione creatrice che dal tutto e dal principio fa discendere i particolari, le condizioni e gli elementi. Il suo stile è la stessa anima afferrata nella sua vita interiore e nel moto secreto pel quale si dà e si diffonde.

Tutta la persona di Ravaisson era la manifestazione di una cosa unica: la sua unione intima, di pensiero e di cuore, con le realtà spirituali ed eterne. In fondo egli non credeva alla morte perchè era persuaso che ciò che passa non ha il suo essere che in ciò che resta. Egli vedeva le cose e le persone, non solo nelle loro idee, come Platone, ma nella loro sorgente, che è l'amore infinito, superiore all'Idea e indefettibile. Non solo professò la sua dottrina con convinzione, ma la visse. Nella

stessa perdita dell' essere più caro, di quella di cui la grazia sorridente era la sua vita, la sua gioia e il suo genio, egli vide appena una separazione di qualche anno. Non forse erano state l'anime che s'erano amate? E che può la morte sull' unione dell' anime? Senza dubbio egli continuò a conversare in ispirito con lei, come è detto in questi bei versi di Longfellow, imitati da Uhland:

Soullike were the hours of yore:
Let us talk in soul once more.

VIII

Egli non cercava l' influenza. Egli l' esercitò alla maniera del canto divino che, secondo la favola antica, induceva i docili materiali a disporsi da sè in muraglie e torri.

Verso il 1864 la metafisica, in Francia, languiva. Fra il positivismo asservito alle scienze fisiche e la metafisica tedesca sospetta di spirito chimerico, lo spiritualismo universitario appariva soprattutto prudente, saggio, adatto a rassicurare gli amici dell' ordine e della tradizione. A quelli che allora lo lessero Ravaisson offrì quel che molti cercavano più o meno confusamente: una filosofia fondata sulla riflessione della coscienza, come aveva voluto Biran, e che, nello stesso tempo, ristabilisse il pensiero nelle sue più alte ambizioni, e chiamasse anche il cuore ad aver la sua parte nella ricerca della verità. Con Ravaisson la metafisica, tale che l' avevano intesa gli Aristoteli, i Descartes, i Leibniz,

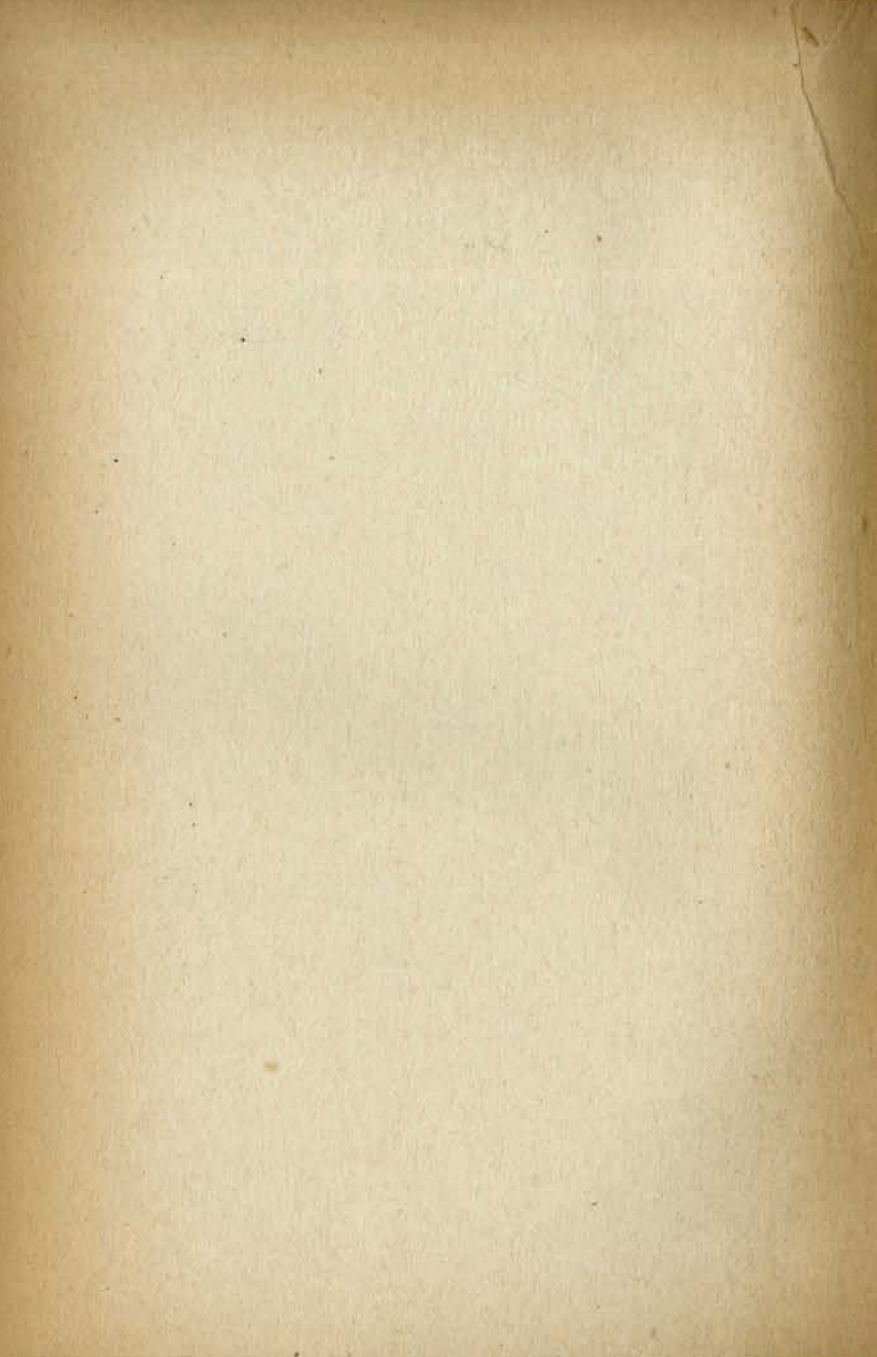
gli Schelling, unendovi le intuizioni di un San Paolo e di un Pascal, apertamente, arditamente senza restrizione nè attenuazione, rientrava nell' arena della filosofia.

Questa influenza si manifestò soprattutto in seguito al rapporto del 1868, di cui l' altezza di pensiero, e lo stile magistrale eccitarono l'universale ammirazione. Essa s' è mantenuta molto tempo e fino ai nostri giorni, malgrado l' imitazione qualche volta letterale degli scolari e i progressi di tendenze filosofiche molto differenti. E certamente essa sussisterà, sotto un triplice rapporto che corrisponde ai tre aspetti dell' opera di Ravaisson.

In primo luogo, l' erudizione che vorrà essere non soltanto filologica ma filosofica non potrà per lungo tempo fare a meno di studiare le analisi così profonde che Ravaisson ha fatto di tutti i grandi sistemi.

In secondo luogo si continuerà certamente a praticare il metodo ch' egli ha impiegato così brillantemente e che consiste nel cercare la conoscenza delle leggi dello spirito non soltanto nella riflessione diretta del me su sè stesso, ma anche nello studio di oggetti relativamente esteriori che lo spirito ha creati per suo uso, come la scienza, l' arte e la religione, e nel confrontare fra di loro questi due modi di conoscenza, e a fecondarli l' un coll' altro.

Infine, finchè l' uomo rifletterà sulla sua condizione avrà ragione di chiedersi se il suo destino consiste nell' abbandonarsi passivamente al corso delle cose, e a lasciarsi governare dalla materia,

o a creare, mettendo in giuoco le forze spirituali, un ordine di cose più bello, più vero, migliore di quello in cui ci pone la natura. A quelli che pensan così Ravaisson propone l' unione delle anime come fine, la generosità dei superiori verso gli inferiori, il dono di sè stessi e il sacrificio come mezzi. Chi potrebbe affermare che un giorno il calcolo e il meccanismo basteranno a tutto nel governo della vita umana, e che la bontà dovrà esser proscritta dalla società come ribelle alle formule ed ai regolamenti?

CENNI BIOGRAFICI

EMILIO BOUTROUX

Etienne Emile Marie Boutroux nacque il 28 luglio 1845 a Montrouge (Seine). Studiò nel liceo *Henri IV* e all'*École Normale* (1866-68). Nel 1868 divenne *agrégé* di filosofia; nel 1874 dottore in lettere. Professore al liceo di Caen dal 1871 al 1873; poi alla Facoltà di Lettere di Montpellier (1874-1876) e di Nancy (1876-77). Dal 1877 al 1886 fu *maître de conferences* all'*École Normale;* dal 1885 insegnò alla Sorbona; dal 1902 dirige la *Fondation Thiers.* Da alcuni anni non fa più lezioni ma interviene sempre alle discussioni delle tesi di dottorato. Egli ha preso parte molto attiva ai congressi internazionali di filosofia di Parigi, Ginevra e Heidelberg.

BIBLIOGRAFIA
DEGLI SCRITTI DI E. BOUTROUX

De la contingence des lois de la nature. — Paris, F. Alcan, 1874[1], 1896[2], 1898[3], 1902[4].

De l' idée de loi naturelle dans la science et la philosophie. — Paris, Lecéne, Oudin et C.ie et F. Alcan, 1895[1]; Société franç. d' edition, 1901[2].

Questions de morale et d' education. — Paris, Delagrave, 1895.

Pascal. — Paris, Hachette, 1895[1], 1903[3].

Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartesienne. (*Rev. de Met. et de Mor.* juillet 1896).

La Philosophie de Ch. Secretan. (*Ibid.* Mai 1895).

Etudes d' histoire de la Philosophie. — Paris, Alcan, 1897[1], 1901[2].

La philosophie de F. Ravaisson. (*Rev. de Met. et de Mor.* nov. 1900).

La psychologie du Mysticisme. — Paris, Editions de la *Revue Bleue*, 1902.

La morale de Kant et le temps present. (*Rev. de Met. et de Mor.* Mai 1904).

Spirit and authority in relation to religion. 1904.

La Nature et l'Esprit. — Paris, Imprimerie Picquoin, I, 1904; II, 1905.

Rôle de l' Histoire de la Philosophie dans l' etude de la philosophie. (Nei Rapports et Comptes Rendus du II Congrès International de Philosophie). Genève, H. Kundig, 1905, pp. 49 sgg.

Descartes and cartesianism. (Nella *Cambridge Modern History.* Vol. IV).

La Religion selon H. Spencer. — Paris, Institut Genéral Psychologique, 1905.

La conscience individuelle et la loi. (*Rev. de Metaph. et de Mor.* Janv. 1906).

De l' objet et de la methode dans l' histoire de la Philosophie. (Nella Bibliothèque du I Congrès International de Philosophie, 1900. Vol. IV) Paris. A. Colin.

Science et Religion. — Paris, Flammarion, 1908.

Questa lista non è, naturalmente, completa, ma contiene le indicazioni delle opere più importanti e basterà a istradare coloro che volessero studiare bene il pensiero dell' illustre filosofo francese.

INDICE